مركز الدراسات الشرقية
ORIENTAL STUDIES CENTER

الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها

تأليف
د. حسن حسن كامل إبراهيم

سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية
العدد (٧)
١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م

الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامى فيها

تأليف

د. حسن حسن كامل إبراهيم

سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية

يصدرها مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة

تحت إشراف أ.د/ محمد خليفة حسن

* الآراء الواردة تعبر عن وجهة نظر كتابها ولاتعبر بالضرورة عن رأى المركز

تصدر هذه السلسلة تحت رعاية

أ.د نجيب الهلالى جوهر

رئيس جامعة القاهرة

ورئيس مجلس إدارة المركز

و

أ.د. أحمد فؤاد باشا

نائب رئيس الجامعة

ونائب رئيس مجلس إدارة المركز

مقدمه

القارىء الكريم

يسر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة أن يقدم هذا الإصدار الجديد في سلسلة "فضل الإسلام على اليهود واليهودية" وهو بعنوان : "الآراء الكلامية والفلسفية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها" ، ويتناول هذا الكتاب بالدراسة واحداً من أهم علماء اليهود على مدى التاريخ وهو العالم اليهودى المصرى موسى بن ميمون صاحب "دلالة الحائرين" وغيره من الأعمال التى أعادت صياغة الفكر الدينى اليهودى على أسس كلامية وفلسفية متأثرة بالاتجاهات الكلامية والفلسفية الإسلامية ، وشارحة للدين اليهودى على أسس عقلية تأثراً بالاتجاه الإسلامى العام فى شرح الدين شرحاً عقلياً ، وتحقيق التوفيق بين النقل والعقل ، وإثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة ، وفقاً للأسس التى وضعها كبار علماء الكلام وفلاسفة الدين المسلمين أمثال أبى حامد الغزالى وابن رشد وغيرهما .

وقد اهتم مؤلف الكتاب الدكتور حسن حسن كامل ابراهيم مدرس الفلسفة بكلية البنات جامعة عين شمس بتتبع حياة موسى بن ميمون ومؤلفاته ، وتأثير الثقافة الإسلامية عليه مع مناقشة مشكلة إسلامه ، والتعريف بمؤلفاته فى مجالات الطب والرياضيات ، والمؤلفات الدينية والفلسفية .

وقد قدم الكتاب دراسة وافية لموضوعات الإلهيات ، والطبيعيات ، والنفس ، والاخلاق موضحاً المؤثرات الإسلامية فى المناقشات الكلامية والفلسفية ، والمحاولات اليهودية للتوفيق بين اليهودية والفلسفة الإسلامية . وقد أكمل ابن ميمون جهود سعديا الفيومى فى كتاب "الأمانات والاعتقادات" فأتى كتابه "دلالة

الحائريـــن" عملاً كلامياً فلسفياً يوفق بين الدين والعقل ، وبين اليهودية والفلسفة الإســـلامية ، ويصبح هذا الكتاب فيما بعد أساس الفكر الدينى اليهودى فى نهاية العصـــور الوســطى وخـــلال العصر الحديث فى الغرب والشرق . وقد حاول الكـــتاب أن يحدد علاقة الفلسفة اليهودية بالفلسفة الإسلامية . ويربط الفكر الدينى والفلســفى الـــيهودى بالفكر الإسلامى ، ويحدد المدارس الإسلامية المؤثرة فى تطور الفكر الدينى اليهودى مثل مدارس الأشاعرة والمعتزلة بحيث يمكن اعتبار هذا الفكر امتدادًا للفكر الإسلامى ، وانعكاساً له على المجتمع اليهودى.

ويصدر هذا الكتاب ضمن سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية تذكيراً ليهود اليوم بهذا الفضل ، وحثاً لهم على نبذ نظريات الصراع التى يتبنونها على المســتويات الدينية والحضارية لأسباب سياسية وصهيونية خالصة . ولاشك فى أهمـــية فكر موسى بن ميمون فى تطوير الفكر الدينى اليهودى ، واعتباره قاعدة انطـــلاق هذا الفكر . والهدف هنا تذكير اليهود فى مجتمعاتهم المختلفة أن موسى بـــن مـــيمون نتاج البيئة الدينية الحضارية الإسلامية التى تفاعل معها اليهود فى الماضى، فأنتجوا ثقافة يهودية متأثرة بالثقافة الإسلامية إلى حد كبير .

ونـــتوجه بالشـــكر إلى مؤلف الكتاب الدكتور حسن حسن كامل على مجهوده الكبـــير، ونتمـــنى أن تتحقق منه الفائدة العامة للمتخصصين فى الفلسفة عموماً ، وفى العلاقات الدينية والحضارية بين اليهود والمسلمين على وجه الخصوص.

والله ولى التوفيق

أ.د. محمد خليفه حسن

مدير مركز الدراسات الشرقية

جامعة القاهرة

تصـــديـــر

حـــاول اليهود خلال سنى تاريخهم إبداع فكراً أصيلاً لكنهم مثل غيرهم من الشـــعوب تأثروا بالحضارات التى احتكوا بها، فإذا كانوا قاوموا الفلسفة الهلينية فـــى فلسطين وانغلقوا على أنفسهم خوفاً من هذا التراث الجديد على عقيدتهم، إلا أنهـــم عندما عاشوا فى مجتمع مفتوح فى الإسكندرية تفاعلوا مع الفلسفة الهلينية، فأنتجوا فلسفة تلفيقية توفيقية توفق بين الشريعة اليهودية والفلسفة الهلينية، ليثبتوا لليونانيين أن التوراة تؤدى إلى التفلسف وأنها تحمل فى طياتها تراثاً عقلياً أسمى مـــن النظر العقلى اليونانى. ولما فى الأندلس فقد كان لسماحة الإسلام دور فعال فى حياة اليهود بعامة وبالنسبة للبحث الفلسفى بخاصة. ففى الأندلس احتك اليهود بالفلسفة الهلينية الإسلامية بالإضافة إلى الإنتاج الثقافى للحضارات القديمة. فأنتج الـــيهود - بفضـــل هـــذا الاحتكاك - فلسفة اختلف مؤرخوا الفلسفة حول تحديد هويـــتها. هـــل هـــى فلسفة يهودية خالصة أم أنها فلسفة يهودية متأثرة بالفلسفة الإسلامية؟، وهل يمكن أن يقال عنها أنها فلسفة إسلامية أو أنها جزء من الفلسفة الإسلامية؟...

قبل أن نرد على هذا التساؤل من الضرورى أن نتعرف على موقف اليهود مـــن البحث الفلسفى، أقصد هل لليهود إسهامات فى مجال التفكير الفلسفى؟. ذكر صـــاعد الأندلســـى (تـــ ٤٦٢هـــ) فى مؤلفه "طبقات الأمم" أن عناية اليهود فى بدايـــة الأمر كانت بالعلوم الشرعية وأنهم لم يهتموا بالعلوم الفلسفية. ولكنه ذكر فـــى موضع آخر أنهم بعد طرد طيطس الملك الرومى لهم من مساكنهم فى بلاد الشـــام تشـــتتوا فى مشارق الأرض ومغاربها، وعند مخالطتهم أهل البلاد التى ســـكنوها تحركـــت همم بعضهم لطلب العلوم النظرية واكتساب الفضائل العقلية، فـــنال بعضهم حظاً من الفلسفة. لكن بول ماسون أورسيل فى مؤلفه "الفلسفة فى الشـــرق" يـــرى أن التوراة لا تؤدى إلى التفلسف وبالتالى إذا وجدت فلسفة عند الـــيهود فهـــى فلســـفة من إبداع فلاسفة يهود وليس فلسفة يهودية، وكذلك يوجد فلاســـفة نصـــارى وليس فلسفة نصرانية. فعلى الرغم من غزو الفلسفة الهلينية

للعـــالم السـامي مـــن يهـــود ونصـــارى إلا أنها لم ينتج عن تفاعلها مع اليهود والنصارى فلسفة يهودية أو فلسفة نصرانية.

ويـــرى مونــك – كبـــير المستشرقين اليهود – في المقابل أنه يوجد بالفعل فلاســفة يهـــود، وهؤلاء الفلاسفة أنتجوا فلسفة لا من منطلق أن التوراة فيها من الـــنظر العقلي ما أهل اليهود إلى إبداع فلسفة بكل ما توحي به الكلمة من معنى Philosophy، بـــل بسبب ما قاموا به من نقل لقصص وأساطير أهل الشرق من هـــند وفـــرس وكلـــدان إلى العهد القديم، وكذلك لدورهم في نقل تراث المسلمين المـــادي والروحي إلى العالم الغربي. وهذا الدور – النقل – يعتبره مونك فلسفة وينعت القائمين عليه بـــ: "الفلاسفة".

ويشـــير د. عـــبدالوهاب المســـيري في مؤلفه "الجمعيات السرية في العالم الـــبروتوكولات – الماســـونية – البهائية" إلى أن اليهود قاموا بهذا الدور – النقل والـــترجمة – في ديار الإسلام إبان نهضة المسلمين الكبرى في الأندلس. عندما اســـتقروا وشـــعروا بالأمـــان والتســـامح في المعاملة، وحققوا استقلالهم الديني والإجـــتماعي والمـــالي، واشتغلوا بالتجارة التي جعلتهم يتقنون كثيراً من اللغات ممـــا ساعدهم على الاضطلاع بمهمة النقل والترجمة. ولذلك لا نجد بينهم مفكراً أو فيلســـوفاً بـــل نجـــد أطـــباء وصيادلة وتجاراً، بالإضافة إلى كل مهنة ترتبط بالإنـــتاج الـــيومي المادي. ولا نجد لهم أيضاً ذكراً في أوروبا الوسيطة وعصر النهضـــة. حـــتى مشاهيرهم كانت اهتماماتهم – في المقام الأول – دينية ولم يكن لهـــم ثقـــل في المجتمعات التي يعيشون فيها "فموسى بن ميمون لم يكن معروفاً باعتـــباره مفكراً دينياً، وإنما باعتباره طبيباً ومؤلف كتب في الطب وحسب. وما مـــن شـــك في أن اقتصار نشاط اليهود على نشاطات إنسانية معينة دون غيرها كـــان أمراً طبيعياً للغاية من أقلية تلعب دور الجماعة الوظيفية المنعزلة اقتصادياً ووجدانياً بسبب وظيفتها".

ويذكـــر ول ديورانـــت فـــي مؤلفه "قصة الحضارة" أن اليهود في العصور الوسطى لجأوا إلى التصوف – رغم رفضهم له – وفي تلك الفترة لم ينتجوا علماً

ولا فلسفة. أما فى ظل سماحة الإسلام فقد أبدعوا علماً وفلسفة متأثرين فى ذلك بالمسلمين. فالتوراة تشجع على دراسة الفلك فحسب للاستفادة منها فى شرائعهم كتحديد أيام الأعياد.

ولا يزال اليهود على الرغم من ذلك يقومون بجهود مضنية يبذلون فيها الغالى والثمين ليثبتوا للعالم أجمع أن تراثهم يهودى خالص ولا يوجد فيه أى مؤثرات أجنبية، وأنهم أبدعوا فلسفة بسبب تأثرهم بالتوراة لا بفضل مؤثرات أجنبية أخرى، وأنهم أبدعوا فلسفة ليثبتوا للشعوب الأخرى أن التوراة فيها فلسفة أفضل عقلياً من فلسفة اليونان، وأن لهم الفضل الكبير على كافة الشعوب التى عاشوا معها فيما أنتجوه من حضارات. فهم الذين أسسوا تلك الحضارات بفضل تفوقهم الذهنى وعبقريتهم الفذة، وهم يحاولون إثبات كل تلك المزاعم حتى لو كان ذلك مخالفاً للحقيقة والتاريخ والواقع.

موقف اليهود من الفلسفة الإسلامية فى الأندلس:

لم يشتغل اليهود بالبحث الفلسفى فى الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام - على الرغم من احتفاظهم بما حصلوه من فلسفة فى الإسكندرية - فقد بشرهم دينهم السماوى بإله قادر ومسيطر وخالق لهذا العالم. وهذا الدين يمدهم أيضاً بكل ما يحتاجون إليه من قيم وأخلاق ومبادئ. واستمر اليهود على هذا النحو فى المشرق العربى - لا يساهموا فى الحياة الفكرية - باستثناء بعض المحاولات التى تحاكى ما قام به المسلمون فى مجال البحث الفلسفى. بالإضافة إلى ما قاموا به من دراسات دينية فيما يتعلق بكتبهم المقدسة ودورهم الكبير فى نشر الفتن والاضطرابات بين صفوف المسلمين للنيل من دينهم. وعانى اليهود فى الأندلس طوال سنين عديدة شتى ألوان العذاب تحت وطأة حكم القوط الغربيين إلى أن دخل الإسلام الأندلس. فهذا الشعب البربرى - الذى استولى على الأندلس فى القرن الخامس الميلادى - اعتنق النصرانية فى القرن السابع الميلادى. وكان القوط أثناء ذلك قساة جبارين مع اليهود، فحرموهم من كافة حقوقهم، وأقاموا لهم

كثـيراً من المذابح، وفى عام ٧١١م دخل الأمويون الأندلس فقابل اليهود هؤلاء الفاتحيـن الجـدد كمحررين لهم من ظلم القوط الغربيين. وأصبحت قرطبة على أيديهـم – الأمويين – مركزاً ثقافياً عالمياً. ونشط اليهود آنذاك كثيراً فى النواحى الماديـة والثقافية واعتلوا المناصب القيادية فى الدولة الجديدة. ومنح الأندلسيون اليهود استقلالاً ذاتياً وحرية شاملة، فكل مجالات الحياة متاحة أمامهم: العسكرية، والدبلوماسية، والسياسية، والثقافية، والزراعية، والتجارية، والصناعية، والمالية. ونظـراً لاعتدال حكم المسلمين فقد جذبت الأندلس إليها اليهود من أقصى البلاد حتى بلاد بابل وفارس.

وهكـذا احتضنت الأندلس اليهود المقيمين فيها والمهاجرين إليها. فلم يجدوا بلـداً آخـر يـتجهون إليه خيراً من الأندلس حيث سماحة الإسلام وسعة الحياة المادية والروحية "فتدفقوا بهينة لفت أنظار تلك العصور إلى حد أن أطلقوا عليها – الأندلـس – اسـم "أورشـليم الجديدة". وقد حملوا معهم إلى تلك الأصقاع كل تـراثهم العقلـى". ولم ينعم اليهود وحدهم بهذه الخصال الحسنة بل شاركهم فيها النصارى وصاروا جميعاً فى الأندلس جزء من المجتمع الجديد الذى تساووا فيه مـع المسلمين فى حقوق كثيرة. وهذه الخصال الإسلامية الحسنة والجديدة عليهم لـم تكـن موجـودة فـى ذلك الحين فى أى بلد أوروبى آخر. وفى ظل سماحة الإسلام ودون أية ضغوط أو أطماع أقبل النصارى على الإسلام.

وأنجـز اليهود فى هذا العهد الأندلسى ما لم ينجزوه فى أى عهد من عهود الشـتات، إنـه العالم المثالى للشتات (٩٠٠-١٢٠٠م). وتلك الفترة التى عشاها الـيهود فـى الأندلس، هم ينظرون إليها دائماً بغرور ويعتبرونها مصدراً للإلهام وعظـة يجـب أن يتعلموا باستمرار منها. وهم ينعتون ذلك العصر بـ"العصر الذهبى Golden age" لهم. فهذا العصر زاخر بـ"الشعراء، والنحاة، والأخلاقيين، والفلاسفة، والعلماء، ورجالات الدولة يمكن مقارنته بأفضل إنتاج لأى شعب فى أى فترة. ليس على سبيل المصادفة يحدث أن رجال عظماء كثيرين جداً يعيشون فـى مكـان وزمان محددين. فلو أتيح لأى مجموعة بعينها ذلك الكم من الأجيال المحـبة للسـلام والظروف المشجعة فإنها ستخرج أفضل ما لديها. فيهود شمال

أفريقيا وأسبانيا استمتعوا بكل هذه العوامل لقرون عديدة بعد الفتح الإسلامى، وكانت النتائج مشجعة للثقافة الأوروبية لكل من اليهود وغير اليهود".

وفى إطار تلك النهضة الأندلسية الشاملة لكل نواحى الحياة نقل المسلمون للأندلس تراث مسلمى المشرق فى بغداد، مما كان له أكبر الأثر على العقلية اليهودية نظراً لامتزاجها مع العقلية الأندلسية تماماً. فحدث بذلك احتكاك مباشر بين اليهود وآراء فلاسفة المسلمين بما ينطوى عليه من عناصر فلسفية أخرى، وتأثر اليهود على هذا النحو بالنظر العقلى اليونانى والإسلامى "باستثناء استبدلوا القرآن الكريم بالكتاب المقدس، اللغة العربية باللغة العبرية، واللاهوت الإسلامى باللاهوت اليهودى. الأمر الحقيقى أن جزء كبيراً من الشعب اليهودى الأسبانى كانوا يعيشون فى مدن، هذا أحدث إمكانية كبيرة لنشر الاهتمامات الثقافية بينهم، حيث صارت تلك المدن مراكزاً ثقافية".

وفى تلك المراكز أو المدن الثقافية ساهمت شخصيات يهودية عديدة فى تأسيس الثقافة الأندلسية، ومن أهم تلك الشخصيات الوزير حسداى بن شبروط المتطبب (حوالى ٩٢٥-٩٧٥م) الطبيب الخاص للخليفة الحكم الثانى والمستشار غير الرسمى له فى قضايا الدولة والذى شجع علماء اليهود ومثقفيهم على الانخراط فى الحركة الثقافية فى الأندلس.

أما صموئيل بن نجديلا (٩٩٣-١٠٥٦م) المالقى فقد تولى منصب سكرتير رئيس الوزراء ثم عمل مستشاراً لملك غرناطة. الذى قلده منصب "نجيدا" رئيس الطائفة اليهودية، ولقد شجع ابن نجديلا أيضاً المثقفين اليهود وشعراءهم على المشاركة فى الحياة الثقافية فى الأندلس. وساهم هو وغيره من مثقفى اليهود فى تطوير الدراسات التلمودية واللغوية متأثرين فى ذلك بما نهلوا من شتى فنون المعرفة من الجامعات العلمية والإسلامية.

وبالجملة فقد اشتغل اليهود بالعلوم العملية: علوم الهيئة والحساب والجبر والهندسة، والطب، والأغذية، والحميات، وعلوم الأدوية، وأحكام النجوم، والموسيقى. والعلم الطبيعى: المطر، الرياح، والكسوفات، والتنجيم. بالإضافة

إلــى الســحر والطلسمات. وعلم لسان اليهود والعرب، وفقه اليهود وأخبارهم، والشــعر والــبلاغة. وبالنســبة للعلــوم الفلسفية فإنهم لم يهتموا بها بل صوبوا اهــتماماتهم تجــاه الدراســات الدينية - ذلك فى المشرق العربى - أما المغرب العــربى - الأندلــس - فقــد اهــتموا بالعلوم الدينية إلى جانب العلوم الفلسفية الإســلامية بمــا تشــتمل عليه من عناصر هلينية. وبلغت قمة هذا الاهتمام مع موســى بن ميمون - القرن الثانى عشر الميلادى - الذى نشأ فى الأندلس، ونبغ فى مصر، والذى حاول التوفيق بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامى من جهة والكتاب المقدس من جهة أخرى.

ويعد ابن جبرول اليهودى أو أفيسبرون - كما أطلق عليه اللاتين - (حوالى ٤٦٣هـــ/ ١٠٧٥م) أول فيلسوف يظهر فى الأندلس ولكنه لا يرقى إلى درجة فلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعده أمثال ابن رشد (تـــ ٥٩٥هـــ/١١٩٨م)، ولم تــنقطع العلاقــة بين هؤلاء اليهود القاطنين فى المغرب العربى ويهود المشرق العــربى بــل إنما كانا على اتصال دائم، فكلاهما يعيش فى ظل الحكم الإسلامى وكذلك كل منهما يتكلم اللغة العربية، على حين انقطعت العلائق بين يهود الدولة الإسلامية ويهود أوروبا لكثرة الحواجز بينهما وأهمها حاجز اللغة.

أمثلة على توفيق اليهود بين اليهودية والفلسفة الإسلامية:

ســنحاول هــنا عرض بعض إنجازات اليهود الفلسفية - بإيجاز - للوقوف علــى كيفية توفيقهم بين اليهودية والفلسفة الإسلامية، ومعرفة كيف استفادوا من علــم الكــلام الإسلامى. لقد شهد القرن العاشر الميلادى جيلاً من اليهود قاموا بالتوفــيق بين ما يحملونه من كتاب مقدس والفلسفة الإسلامية. ومن أبرز هؤلاء المفكرين سعديا بن جوزيف الفيومى (تـــ ٣٣١هـــ/٩٤٢م) الذى دافع عن الديانة الــيهودية، وقام بتفسيرها بأسلوب عقلانى للتوفيق بينهما وبين الفلسفة الإسلامية بمــا تشــتمل علــيه مــن عناصــر فلسفية هلينية أفلاطونية، وأرسطاطاليسية، وأفلاطونية محدثة.

والمتتبع لأراء سعديا الفيومي من خلال مؤلفه (الأمانات والاعتقادات) يجدها مصطبغة بالتيار الأفلاطوني الأرسطاطاليسي، وأنه متأثر بآراء المتكلمين المسلمين. وعموماً فالثقافة اليهودية أكثر مشابهة للثقافة الإسلامية من النصرانية، ويتجلى ذلك في جامعة "سورا" في بغداد من خلال أول محاولة في علم اللاهوت العقلي على يد سعديا الفيومي. ومن آرائه أن إلهاً واحداً هو الذي أبدع العالم، وأن النفس خالدة. ويؤمن سعديا بالبعث حيث يثاب الإنسان على طاعته لأوامر الله تعالى ويعاقب على ما ارتكب من ذنوب كل ذلك طبقاً للعدل الإلهي. وبالنسبة للصفات الإلهية فهي ذاتية. ورفض سعديا أي تشابه بين الخالق والمخلوق. وتستمد الأخلاق عنده أصولها من العقل والدين، وهنا يتضح أثر المعتزلة في موقفهم من أوامر العقل وأوامر التكليف، ونظراً لإيمانه أن محتوى الدين والعقل واحد فهو يرى أن السعادة الإنسانية تكمن في طاعة أوامر العقل والتكليف.

وظهر إلى جانب هذا الاتجاه الفلسفي - الذي مثله كثير من اليهود - تيار روحاني على يدي جوزيف بن باقودا - النصف الثاني من القرن الحادي عشر - من خلال مؤلفه "واجبات القلوب"، الذي يرى أن هدف الإنسان في الحياة الدنيا هو التقرب من الله تعالى، ويكون ذلك بالتحلي بالأخلاق الحميدة كخطوة أولى للتقرب من النور الإلهي. ويستدل الإنسان على وجود الله تعالى من مخلوقاته. وعندما يدرك الإنسان أن الله واحد، ويعترف بسلطانه على هذا الكون تكون النتيجة طاعة الإنسان لله الواحد الأحد. وحتى لا يكون الإنسان عرضة لارتكاب الذنوب عليه الزهد في تلك الحياة الفانية. ويبدو هنا أثر الزهد الإسلامي في حديثه عن المعراج الروحي الذي يسلكه الإنسان لنيل القرب والرضا الإلهيين.

وإذا ما انتقلنا إلى القرنيين الحادي عشر والثاني عشر نجد أعمال الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) تنتقل إلى الأندلس وازداد انتشار الأفكار الأرسطاطاليسية مع وجود جهود فلسفية يهودية تبدو آثارها في القرن السابق عند سعديا الفيومي، وابن جبرول، وابن باقودا وغيرهم. مع انتشار آراء المتكلمين المسلمين - فيها - من معتزلة وأشعرية.

ومن رواد هذه المرحلة أيضاً ابراهام بن داود (نحو ١١١٠-١١٨٠م)، ففى مؤلفـــه "العقـــيدة الرفـــيعة" يلجأ إلى التوفيق بين الدين والفلسفة الأرسطاطاليسية والســينوية كلمـــا تعارضـــا. وهو لا يرفض نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة ولكنه يرى أن فيها تأملات تفوق قدرة العقل البشرى، واقتنع مثل يهـــودا هاليفى (١٠٨٦-١١٤٥م) أن الدين يتضمن الحقيقة. وهو يقرر أن الله واحد وهو خالق الموجودات المادية واللامادية وأرواح الكواكب.

وظهـــر فى القرن الثانى عشر موسى بن ميمون الذى تبدو فى آرائه الروح الهلينية الممتزجة بالروح اليهودية. ففى فسلفته تبدو فلسفات أفلاطون (تـــ ٣٤٨ ق.م)، وأرســـطاطاليس (تـــــ ٣٢٢ ق.م)، وأفلوطيـــن (القرن الثالث الميلادى)، وابـــن ســـينا، وابن رشد، وابن طفيل (تـــ ٥٧١هـــ) ومتكلمى المسلمين. وكان هدفـــه هـــو التوفـــيق بيـــن الدين اليهودى والفلسفات السابقة الذكر، ويبدو ذلك بوضوح فى مؤلفه "دلائل الحائرين".

وبالنســـبة للقرنيـــن الثالـــث عشر والرابع عشر كلاهما فترة باهتة لليهود ومزدهـــرة للنصارى لانحسار الدولة الإسلامية. ومن رواد تلك المرحلة ليفى بن جرســـون (١٢٨٨-١٣٤٤م). الذى يقرر أن العالم مخلوق فيوافق الدين اليهودى ويعارض أرسطالطاليس. ولقد تأثر مثل أستاذه موسى بن ميمون بأرسطاطاليس، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد.

وفـــى القـــرن الخـــامس عشر ضعفت الفلسفة اليهودية وكان آخر فلاسفتها اليشـــع بن موسى الميديجو (١٤٦٠-١٤٩٣م) الذى كان أستاذاً فى جامعة بادوا. ولقـــد تأثـــر بابـــن رشـــد تأثراً واضحاً. وفى أوائل القرن السادس عشر أعلن المتديـــنون الـــيهود – علي غرار المتدينين المسلمين – الحرب على الفلسفة التى أخذت فى الاضمحلال شيئاً فشيئاً إلى أن حلت محلها الفلسفة الحديثة.

نلاحظ من خلال هذا العرض السابق والموجز أن الوشائج قوية بين الطرح الفلســـفى اليهودى والفلسفة الإسلامية، لأجل ذلك سنحاول معرفة طبيعة العلاقة

بين الطرح الفلسفى اليهودى والفلسفة الإسلامية، فهل هى فلسفة يهودية أصيلة أم أنها جزء من الفلسفة الإسلامية؟

الفلسفة اليهودية وعلاقتها بالفلسفة الإسلامية:

بـــادئ ذى بدئ من الضرورى أن نشير إلى أنه فى العالم السامى - هنا فى الشـــرق - التقت الفلسفة الهلينية بأهل الشرق أصحاب الديانات الثلاثة: اليهودية، والنصـــرانية، والإســـلامية ولـــم يفلح كل من اليهود والنصارى فيما أفلح فيه المســـلمون، أعـــنى أن المســـلمين نجحوا فى الربط بين الفلسفة الهلينية والعقلية الشرقية السامية المتدينة بدين سماوى فيما فشل فى ذلك اليهود الذين لم يندمجوا مـــع الفلســـفة الهلينـــية اندماجاً حقيقياً، ولم ينجح فى ذلك أيضاً النصارى بسبب انحـــيازهم للإنجيل الذى جعلهم ينبذون ما عداه، وأفلح المسلمون فى مقابل ذلك فى إنتاج فلسفة تدعى: "الفلسفة الإسلامية".

ولمـــا لم يحدث اندماج حقيقى بين فلسفة اليونان واليهودية، فما طبيعة هذا الإنتاج الفلسفى الذى خلفه اليهود؟

يـــرى بعـــض الباحثيـــن أن الفلسفة اليهودية - إن جاز التعبير - انعكاس للفلســـفة الإسلامية، فجوهر الفلسفة اليهودية إسلامى أما عرضها فيهودى. يقول د. علـــى سامى النشار فى تقديمه لمؤلف "الفكر اليهودى فى العصر الوسيط" من إعـــداد "جورج فيدا": "ولست أود أن أخوض فى الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلســـفة حقـــاً يهودية إنما أود أن انتهى إلى أنها لم تكن إلا ظلالاً لفكر المسلمين وفلســـفتهم مـــع تشويه هذا الفكر بعناصر التوراة والتلمود. ولاشك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً فى المسلمين، ولكنهم نجحوا.. فى إدخال عناصر تخريبية لـــدى الفـــرق الخارجـــة عن الإسلام، وبخاصة الباطنية واكتوى المسلمين بنار الـــيهود فقـــاموا للدفـــاع عن عقائد القرآن والسنة، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقى. واصطنع المسلمون النظر واكتشفوا المنهج. فظهرت الفلسفة الإسلامية وما لبثت هـــذه الفلســـفة أن أثرت فى اليهود، فأشعلت فيهم الفكر فتفلسفوا فى ضوء فلسفة المسلمين".

لقــد لفــق الــيهود فلسفتهم لأنهم لا يملكون ملكة الإبداع، فهم تابعون لكل مجــتمع يعيشون فيه، وكلما انتقلوا من مجتمع إلى آخر بذلوا كل ما فى وسعهم لإرضاء أسيادهم الجدد. إن اليهود لم ينتجوا فلسفة خاصة بهم سواء فى فلسطين أو الإســكندرية حــتى ما تركه فيلو Philo (٤٠ ق.م-٢٠م) فى الإسكندرية من آراء عقلية لا تمثل بتاتاً اليهودية. وكذلك نجدهم فى المشرق العربى - فى بغداد - لــم يشاركوا فى حركة النقل والترجمة من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى بــل قــام بهــذا الدور نصارى السريان. وأما اليهود فقد اشتغلوا آنذاك بالعلوم العملــية كالكيمياء والطب والسحر. وشغلوا أنفسهم بذلك بما يدر المال ولم يكن لديهــم أى استعداد للمشاركة فى الحركة الإسلامية فى العصر العباسى. أما فى الأندلــس فقد انفتحوا على نحو أكبر على المجتمع وتفاعلوا مع الثقافات السائدة فــيه لدرجــة أن ترك اليهود طرحاً فلسفياً يوفقون من خلاله بين الفلسفة الهلينية والإسلامية من جهة والديانة اليهودية من جهة أخرى. وتأثروا كذلك بعلم الكلام الإسلامى، فظهر بينهم من يؤيد آراء المعتزلة ومن يؤيد آراء الأشعرية. ووضح ذلك "الشهرستانى" فى مؤلفه "الملل والنحل" فى حديثه عن رأى اليهود فى مسألة "القــدر" بقولــــه "وأمــا القول بالقدر فهم - يقصد اليهود - مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا والقراءون كالمجبرة والمشــبهة". حــتى التصــوف الإســلامى تأثر به اليهود رغم رفضهم التصوف واعــتزال الدنــيا. ومازال اليهود يحاولون التنصل من هذا التأثير كعادتهم حتى ينســبوا كل إنتاج فكرى لأنفسهم حتى لو لم يكن من ابتكارهم. ويمكننا أن نقرر مــن هذا المنطلق: أن الفلسفة اليهودية جزء من الفلسفة الإسلامية. فهى يهودية اسماً لكنها إسلامية جوهراً ومضموناً. لأننا عندما نتحدث - مثلاً - عن الفلاسفة اليهود المقيمين فى الغرب لا نقول الفيلسوف اليهودى الألمانى مندلسون (١٧٢٩ -١٧٨٦م) بــل نقول الفيلسوف الألمانى مندلسون. ولذلك يجوز لنا أن نقرر أن أمــثال موســى بن ميمون فلاسفة مسلمون لأنهم نشأوا وترعرعوا فى أحضان الــثقافة الإسلامية، فموسى بن ميمون فيلسوف مسلم بالمعنى الحضارى والثقافى فحســب، ولا نقصد بذلك أنه آمن بالإسلام. ويدعم هذا الرأى "الشهرستانى" فى

مؤلفه "الملل والنحل" فعندما يتحدث عن المتأخرين من فلاسفة الإسلام يذكر من بينهم حنين بن إسحق (تـ ٢٦٠هـ/٨٧٧م)، وهو يعتبره بذلك فيلسوفاً مسلماً. لا مـن منطلق أنه يؤمن بالإسلام بل من منطلق أنه تربى ونشأ في أحضان الثقافة الإسـلامية، وتأثـر بها كذلك في شتى اتجاهاتها وقام بنقل التراث اليوناني إلى اللسان العربي.

فـتفوق أحد مفكري اليهود على هذا النحو ليس بسبب ما يمتلكه من عبقرية يهوديـة مـزعومة. ولا يفيد كذلك في تفسير تفوقه وجود قسمات مشتركة بين المفكريـن اليهود على مر عصور التاريخ المتعاقبة. فلا تفيد اليهودية في تفسير تفـوق يهـودي أو جماعـة يهودية. بل ما يفيد في تفسير هذا التفوق هو البيئة والظروف المحيطة التي أنجبت هذا المفكر.

المؤلف

مدينة نصر ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ومن دعى بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد،،،

إن تاريخ التفكير الفلسفي سلسلة متصلة الحلقات تسهم كل أمة من الأمم بقسط في تكوينه. ولقد حاول الباحث أن يقف على طبيعة إسهام اليهود في تأسيس التفكير الفلسفي من خلال بحث سابق بعنوان "موقف اليهود من الفلسفة عبر العصور" وانتهى إلى أن ما تركه اليهود في هذا المجال ما هو إلا فلسفة إسلامية ارتدت ثوباً يهودياً. ومع ذلك لا يستطيع أى منصف أن ينكر الدور الكبير الذى قام به اليهود في نقل تراث العرب المسلمين العلمي والفلسفي إلى أوروبا مما كان له أثر كبير في تكوين التفكير العلمي والفلسفي حتى وقتنا هذا. وفي هذا البحث عرض الباحث لاتجاهات كثير من المفكرين اليهود ليقف على طبيعة تفكيرهم ومدى تأثيرهم في تكوين التفكير الديني والفلسفي عند اليهود، ووجد الباحث أن الحاخام أو الحبر اليهودي موسى بن ميمون القرطبي قد قام بدور بارز في تكوين الشخصية اليهودية بعامة، وفي إعادة هيكلة الدين اليهودي وتأسيس الفلسفة اليهودية الوسيطة والحديثة. وهذا الدور الذى لعبه ابن ميمون في تاريخ التفكير اليهودي الديني والفلسفي يبدو خطره واضحاً من خلال ما دار حول آرائه من معارك فكرية شرسه وهو حي وبعد مماته، لأجل ذلك شمر الباحث عن ساعد الجد ليقف على طبيعة إسهامات موسى بن ميمون في مجال التفكير الفلسفي.

لقد أمضى موسى بن ميمون حوالي نصف سني عمره في شتات متنقلاً بين مدن المغرب العربي وشمال أفريقيا ولم يمنعه ذلك من تحصيل العلم الديني والدنيوي، وعندما استقر في مصر وجد الأمن والاستقرار وعقد علاقات طيبة مع أولي الأمر وبخاصة الناصر صلاح الدين الأيوبي ووزيره عبدالرحيم

اليهودي الذين وقفوا بجواره في محنه الكثيرة، وساندوه كذلك حتى اعتلى منصب رئيس الطائفة اليهودية في مصر. وعندما أصبح عائل أسرته اشتغل بمهنة الطب، فكان يعالج الناصر صلاح الدين وأسرته وحاشيته، وكذلك كل من يفد إليه من الرعية. وفي ظل هذا الاستقرار وضع ابن ميمون مؤلفاته في الطب، والرياضة، والفلك، والدين، والفلسفة. والمطالع لتلك المؤلفات يجده ملماً بعلوم الأوائل وعلوم العرب المسلمين الذين نشأ في ظل ثقافتهم، ولذلك فليس غريباً أن يضع أغلب مؤلفاته باللغة العربية المكتوبة بحروف عبرية لأنها كانت في تلك الأونة لغة العلم والحياة اليومية.

واعتمد الباحث في هذا العمل المتواضع على مؤلف موسى بن ميمون "دلالة الحائرين" الذي يتضمن كثيراً من الآراء اللغوية والدينية والفلسفية والأخلاقية التي يبدو فيها أثر أفكار أرسطاطاليس ومتكلمي وفلاسفة المسلمين واضحاً. فلقد تتلمذ ابن ميمون على أيدي الأشاعرة والمعتزلة، والفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجة، والغزالي وغيرهم من علماء وفلاسفة العرب المسلمين، واطلع من خلال مؤلفاتهم على فلسفة اليونان وبخاصة فلسفة أرسطاطاليس الذي يصفه بأنه رئيس الفلاسفة. وسوف يتناول الباحث في هذا العمل المتواضع إسهامات موسى بن ميمون في الإلهيات والطبيعيات والأخلاق والسلوك بالدراسة والتحليل ليقف على مدى تأثره بفلسفة اليونان وآراء العرب المسلمين، ومدى توفيقه بين الفلسفة والدين، ومتى ينتصر للدين حباً في التوراة ومتى ينتصر للفلسفة إجلالاً للنظر العقلي. فموسى بن ميمون مثل غيره من فلاسفة العصور الوسطى كان جل شغله التوفيق بين الفلسفة والدين اللذين احتار بينهما لأنه كان يريد إرضاء كل من سيدنا موسى بن عمران عليه السلام وأرسطاطاليس رئيس الفلاسفة.

المؤلف

مدينة نصر ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م

الفصل الأول

موسى بن ميمون حياته ومؤلفاته

يشتمل على:

أولاً: حياته

١- نسبه وأسرته

٢- تعليمـــــــه

٣- التنقل والترحال

٤- رئاسة الطائفـــة

٥- مشكلة إسلامـــه

ثانياً: مؤلفاته

١- المؤلفات الطبيــــــة

٢- المؤلفات الرياضية

٣- المؤلفات الدينيـــة

٤- المؤلفات الفلسفية

الفصل الأول

حياته ومؤلفاته

يطلق العرب على موسى بن ميمون أبى عمران موسى بن ميمون عبيدالله، ويعـرف عـند الأوروبيـين بـ: Maimondes ويسميه اليهود ربينو موشيه بن ميمون، ويطلقـون علـيه اختصاراً Rambam وهى كلمة مركبة من الحروف الأولـى لـ: Rabbi = الحبر أو الحاخام، Mosche = Moses = موسى، Ben = ابـن، وMaimon = مـيمون. وتطلـق علـيه بعض كتابات العصور الوسطى النصرانية موسى المصرى Moses Aegyptiacus، ومن المتمسكين بهذه التسمية القديس توما الأكوينى Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤م). ويطلق عليه أحياناً موسى الثانى مقابل موسى الأول وهو سيدنا موسى بن عمران عليه السلام(١).

أولاً: حياته

ولـد موسـى بن ميمون ليلة عيد الفصح Passover(*) الموافقة للثلاثين من مـارس ١١٣٥م = ٥٣٠هـ فـى قرطبة التى كانت فى تلك الأونة تحت حكم المسـلمين، ولقـد قضـى ابن ميمون شطراً من حياته متنقلاً بين مدن المغرب العـربى وشـمال أفريقـيا حتى رحل عنه إلى مصر التى دخلها سنة ٥٦٣هـ/ ١١٦٥م وقضـى فيها بقية حياته حتى وفاته، وذلك يعنى - طبقاً لهذه التواريخ - أنـه قضـى الشطر الثانى من حياته - أكثر من نصف سنى حياته - فى مصر الـتى لجأ إليها كعادة كل اليهود باكياً شاكياً فآوته ورحبت به وأكرمت ضيافته،

---

(١) The Encyclopaeodia Judaica, copyright C by keter publishing House Jerusalem Ltd, third printing 1974, Vol. 11, P.754.

ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر م٤ جـ٣ ص١٢٠، د. زينب محمود الخضرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ١٩٨٣ دار الثقافة للنشر والتوزيع ص ٣٠-٣١.

(*) يـرى د.ولفنسون أن سبب تسميته موسى هو ولادته فى ذلك اليوم حيث يحتفل اليهود فى ذلك اليوم بذكرى خـروج موسى عليه السلام مع بنى إسرائيل من مصر فى الرابع من نيسان - إبريل. وبالنسبة لكنيته أبى عمـران فلا علاقة لها باسم ولده إبراهيم وإنما جرى العرف على كنية من يسمى موسى بـ: أبى عمران. للمـزيد مـن التوضـيح د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ط١ ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص٢.

فكان نتاجه العلمي والديني والفلسفي الذى - على نحو ما يرى مؤيديه - أعاد لليهودية تماسكها وهويتها، واستحق بسببه أن يقال عنه أنه لم يأت بين سيدنا موسى بن عمران عليه السلام وموسى بن ميمون مثل هذا الأخير.

١- نسبه وأسرته

ينحدر موسى بن ميمون من أسرة عريقة يرجع نسبها إلى يهودا هناسي جامع أسفار المشنا(*) بل أن بعض الباحثين يرجعون نسبه إلى الملك داود نفسه (ت ٩٦٢ ق.م). وكان أبوه ميمون القاضي فى المحاكم الدينية مشهوراً ومتمكناً فى الدراسات الدينية، وكان حاذقاً فى الرياضيات وعلم الفلك ومن أساتذته يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي[١]. وترك والده عدة مؤلفات، لكنها ضاعت بسبب كثرة تنقل الأسرة وترحالها. وأشار موسى بن ميمون إلى بعض منها:

١-رسالة فى صلاة اليهود وأعيادهم.

٢-رسالة فى شرح مختصر المجسطي.

٣-رسالة فى تفسير سفر أستر.

ووافت الأب المنية فى بيت المقدس سنة ١١٦٦م(**) وكان موسى ابنه عندئذ فى مصر، وبعد ذلك بقليل وصله خبر وفاة أخيه الأصغر داود وهو فى إحدى أسفاره. أما أخته فقد تزوجت - فى مصر - بأبى المعالى كاتب أم الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين الأيوبى (٥٣٢-٥٨٩هـ/ ١١٣٧-١١٩٣م) وأولدها أولاداً منهم أبوالرضى الطبيب الذى عمل بالطب

(*) المشنا: هو أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس وهو مدون فى التشريع الإسرائيلى يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح. وجامع المشنا هو يهودا هناسى زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من ١٦٥: ٢١٠م. ويشتمل المشنا على قوانين وشرائع مدونة بأسلوب دقيق يؤدى أحياناً إلى غموض وإبهام لذلك لا يدرس إلا بمعاونة التلمود الذى شرح غوامضه، وفسر أسباب القوانين، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيه لذلك بقى إلى عهد موسى لا يفهم إلا بواسطة التلمود. د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٤٣.

(١) نفس المرجع : ص٢-٣.

(**) لكن يرى بعض الباحثين أن الأب حضر مع أولاده إلى مصر وكان هو عائل الأسرة وبعد وفاته تكفل ابنه الأصغر داود برعاية الأسرة.

لدى آل قليج أرسلان ببلاد الروم. وقد توفيت أمه بعد ولادة موسى بأشهر قليلة.

٢- تعليمه

تلقى ابن ميمون دروسه الأولى في الأندلس التي كانت تموج في ذلك الوقت بكثير من التيارات الدينية والعلمية والفلسفية المختلفة، التي تحمل في طياتها معارف وفلسفات اليونانيين وعلوم المسلمين وفلسفتهم، وآداب التلمود وعلوم اليهود وشريعتهم. وفي ظل هذه البيئة التي انصهرت فيها كل تلك الثقافات المختلفة المقروءة باليونانية والسريانية والعربية والعبرية وغيرها من اللغات نشأ موسى بن ميمون وشب علمياً وفلسفياً ودينياً. فاهتم الأب ميمون بتعليم ابنه موسى التوراة والتلمود وغيرها من علوم الدين اليهودي. وتتلمذ موسى كذلك على أيدي المسلمين حاملي مشعل الحضارة والعلم في ذلك الحين، فاطلع على كتابات المسلمين في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية وبخاصة علم الطب.

ولم يقف موسى عند المنتج الحضاري الإسلامي فحسب بل إنه اطلع كذلك على علوم الأوائل التي درسها المسلمون في الأندلس[1]. وشأنه في ذلك شأن كل مثقف فإنه كان يجيد إلى جانب العبرية (لغة دينه) اللغة العربية لغة الحياة اليومية ولغة العلم في ذلك الوقت، إلى جانب غيرها من اللغات التي تساعده على توسيع مداركه ومعرفة ثقافات الحضارات القديمة والمعاصرة له. فقد كان موسى (يتقن العبرية بلهجاتها... كما كان متبحراً في التلمود، وكانت العربية الفصحى بشتى لهجاتها العامية، وبخاصة عربية حارات اليهود - هي لغته الأم، ثم إنه كان طلق اللسان بالأسبانية القديمة، وكان متيناً في الحساب والرياضيات والهندسة والمساحة والفلك، مما يجعلنا نشعر بأنه كان على علم كاف باللاتينية واليونانية، وربما عرف البربرية في السنوات الطويلة التي قضاها في المغرب يتعلم الطب. كما أنه لتنمية هذه المعرفة المهنية كان بحاجة إلى دراية واسعة

---

(١) ابن العبري: تاريخ مختصر الدول: وقف على طبعه الأب أنطون صالحان اليسوعي برخصة مجلس معارف ولاية بيروت ١٨٩٠م، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين في بيروت ص٤١٧، ٤١٨.

بعلـــم الصيدلة وخصائص النباتات فى صناعة الأدوية خصوصاً وقد اشتهر فى مصر بالطب خاصة)[١].

ومـــن شيوخه وأساتذته الذين استفاد منهم كثيراً يوسف بن صديق الأندلسى الـــذى كان لدروسه أثر عظيم فى تكوين عقلية ابن ميمون العلمية، ومن أساتذته أيضـــاً ابـــن أفلح الأشبيلى الذى درس على يده بالأندلس علم الفلك، وتأثر كذلك بابن طفيل وابن رشد. وعلى الرغم من أن ابن رشد وابن ميمون ولدا فى مدينة واحدة هى قرطبة، وعاشا فى فترة واحدة هى القرن الثانى عشر الميلادى، فابن رشـــد ولـــد قـــبله بـــنحو تسع سنين وتوفى قبله بنحو سبع سنين، إلا أن أغلب الباحثيـــن يؤكدون على أنهما لم يجتمعا رغم تأثر ابن ميمون بآراء ابن رشد، وهذا يبدو واضحاً فى مؤلفه دلالة الحائرين[٢]. ومسألة تتلمذ ابن ميمون مباشرة علـــى يدى ابن رشد، وكون الأول ضيف الثانى فى سنى نفيه وأن - ابن ميمون - نفى إلى مصر بسبب أستاذه. هذه المسألة ناقشها كل من ليون الأفريقى ومسيو مونـــك وبمـــناج، وانـــتهى رينان مع مسيو مونك وبمناج إلى أن هذه القضية - العلاقـــة المباشرة بين ابن رشد وابن ميمون - مستحيلة[٣]. لذلك ليس له نصيب مـــن الحقـــيقة مـــا يدعـــيه بعض الباحثين من أن ابن رشد عند نكبته ونفيه إلى أليســـانـــة المملوءة باليهود رده بذلك الخليفة المنصور إلى أصله حيث بلد آبائه وأجداده، فنسبه فى بنى إسرائيل وليس له نسب فى قبائل الأندلس[٤][*]. والحقيقة الـــتى يـــرويها نفر من الباحثين أن ابن ميمون (برح الأندلس قبل نفى ابن رشد

---

(١) د. حســـن ظاظا: موسى بن ميمون والمسلمون: مقالة بمجلة الفيصل السعودية، العدد ٢٢١، إبريل ١٩٩٥م مجلة ثقافية شهرية تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالمملكة العربية السعودية ص٤٧.

(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران م٤ جـ٣ ص١٢٠.

(٣) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية نقله إلى العربية عادل زعيتر ١٩٥٧م مطبعة إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه مصر ص ١٨٨-١٨٩.

(٤) محمـــد لطفى جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م ملتزم الطبع والنشر مطبعة المعارف ومكتبتها مصر ص١١٥.

(*) يذكر د. العراقى أن مسألة نسب ابن رشد فى قبائل بنى إسرائيل اختلف حولها الباحثون ما بين مؤيد لنسبه فى بنى إسرائيل ومعارض يؤكد صحة نسبه فى قبائل العرب فى الأندلس، ويدحض د. العراقى حجج الرأى الأول ويؤكـــد على صحة نسبه فى قبائل العرب بالأندلس. د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٥، ١٩٨٣م، دار المعارف، مصر، ص ٢٠٣-٢٠٤.

بثلاثين سنة فراراً من الاضطهاد الذى كان يصيب المشتغلين بالفلسفة فى بعض الأزمـــان ومع ذلك فإن موسى يقول فى أحد مؤلفاته أنه كان تلميذاً لأحد تلامذته ابــن بجا، غير أنه لا يسمى ابن رشد. وأول مرة سماه فيها كانت فى كتاب كتبه فى سنة ١١٩١ للميلاد من القاهرة ملجئه إلى تلميذه يوسف بن يهوذا وهذا نص الكتاب "ولقد وصلنى فى المدة الأخيرة كل ما ألفه ابن رشد فى تلاخيص أرسطو إلا كــتابه الحـــس والمحسوس وقد ظهر أنه قد أصاب كل الإصابة. ولكننى لم أتمكن إلى الآن من البحث فى مؤلفاته بحثاً وافياً)[١]. وعموماً لقد قام ابن ميمون فى اليهودية بنفس الدور الـــذى قام به ابن رشد فى الإسلام وهو محاولة التوفيق بيــن الديــن والفلسفة، وقام بنفس الدور بعد ذلك توما الأكوينى فى النصرانية. وانتشرت فلسفة ابن رشد التى تحمل فى طياتها روح أرسطاطاليس فى الأوساط الـــيهودية بفضـــل ابـــن ميمون الذى تأثر بدوره هو الآخر بأرسطاطاليس ولقد تغلغلــت الأرسطاطاليســية الرشدية فى الحياة اليهودية الفكرية حتى قال غليوم الأفـــرنى: (لم يبق بين اليهود الخاضعين للعرب واحد لم يترك دين إبراهيم ولم تفسده ضلالات العرب أو ضلالات الفلاسفة)[٢] وذلك حفز نفر من الباحثين إلى القـــول بـــأن قيمة ابن رشد فى الفكر الفلسفى لم يعرفها سوى اليهود الذين قاموا بـــنقل تعالـــيمه إلى أوروبا. فعندما هاجر بعض اليهود من أسبانيا إلى بروفانس وصـــقلية نقلـــوا أعمـــال أرسطاطاليس وابن رشد إلى أوروبا، فهم الذين عرفوه لأوروبـــا علـــى أنـــه الشارح الأكبر لأرسطاطاليس، وهم الذين لقبوه بـــ"روح أرســـطو وعقلـــه" وهذا اللقب أيدته جامعة بادو، وهم كذلك الذين نقلوا كتبه إلى العبرية واللاتينية[٣].

---

(١) فـــرح أنطون: ابن رشد وفلسفته: ولى ذيل الكتاب ردود الأستاذ على الجامعة فى ست مقالات بشأن مقالة مختصـــرة نشرتها الجامعة منذ أشهر فى هذا الموضوع وأجوبة الجامعة فى ست مقالات أيضاً الإسكندرية ١٩٠٣م ص٦٢.

(٢) أرنست رينان: ابن رشد والرشديه نقله إلى العربية عادل زعيتر ص١٩٣.

(٣) ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ترجمة د. تمام حسان مراجعة د.محمد مصطفى حلمى مطبعة مخيمر ملتزم الطبع والنشر عالم الكتب القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ص٢٥٩، ٢٦١.

وبالنسبة لطبه فقد درس ابن ميمون الطب فى بلاد الأندلس والمغرب العربى أثناء إقامته هناك، ولكنه لم يزاول هذه المهنة فى تلك الديار واكتفى بالقراءة والمعرفة النظرية، وبعد انتقاله إلى مصر ووفاة أخيه الأصغر داود عائل الأسرة الوحيد اضطر موسى إلى العمل بمهنة الطب ليدبر حاجات الأسرة[١]. ويصفه ابن أبى أصيبعه (ت ٦٤٣هـ) بأنه أوحد زمانه فى مهنة الطب إلى جانب أنه كان متفنناً فى كل العلوم. وهذه الشهادة تبين لنا منزلته الطبية ومكانته العلمية بين أقرانه. ومن دلائل ذلك طلب ريكاردوس الأول المشهور بـ ريتشارد قلب الأسد (١١٥٧-١١٩٩م) ملك إنجلترا وقائد الحملات الصليبية فى تلك الأونة - ومقره عسقلان - أن يصحبه لكنه رفض وآثر البقاء فى خدمة السلطان الفاتح الناصر صلاح الدين الأيوبى، ولقد خدم ابن ميمون كذلك من بعد صلاح الدين الأيوبى ابنه الأفضل على (١١٩٨-١٢٠٠م)[٢].

ولقد مدح طبه القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر صلاح الدين الأيوبى وأولاده وشاعر وزيره الفاضل أيضاً فى قصيدة ميمية قال فيها:

أرى طب جالينوس للجسم وحده   وطب أبى عمران للعقل والجسم

فلو أنه طب الزمان بعلمه   لأبراه من داء الجهالة بالعلم

ولو كان بدالتم من يستطبه   لتم له ما يدعيه من التم[٣]

ورغم كثرة أعبائه الطبية تجاه السلطان وأسرته وحاشيته وغيرها من الأعباء إلا أنه كان يطب كل المرضى الذين يفدون إليه من مصر وخارجها، سواء كانوا يهوداً أو غير يهود، وهذا كله لم يعقه عن التأليف والتدوين.

---

(١) الدوميلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى نقله إلى العربية عبدالحليم النجار ود. محمد يوسف موسى وقام بمراجعته على الأصل الفرنسي د.حسين فوزى إشراف جامعة الدول العربية الإدارة الثقافية ط١ ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م الناشرون القلم ص٣٧٦.

(٢) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د.نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ص٥٨٢، القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٠٩، محمد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات والذيل عليها تحقيق إحسان عباس ١٩٧٤م دار صادر بيروت - لبنان م٤ ص١٧٥-١٧٦.

(٣) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د.نزار رضا ص٥٨٢.

٢- التنقل والترحال

عـندما دخل الموحدون قرطبة (٥٤٣هـ/ ١١٤٨م) خيروا أهل الذمة من اليهود والنصارى المقيمين فيها بين اعتناق الإسلام أو الرحيل عنها، فرحل بعضهم وبقى البعض الآخر الذى أظهر الإسلام وأبطن اليهودية حتى يجمع ما يخصه وعندما تحين الفرصة المواتية للرحيل يغادر البلاد بما يريد فى أمان[(١)]. وبالنسبة لأسرة ميمون فقد غادرت قرطبة واتجهت إلى المرية ـ جنوب الأندلس ـ التى كان النصارى قد استولوا عليها (٥٣٧هـ/ ١١٤٣م) وقضى فيها ميمون وأولاده حوالى أثنى عشر عاماً وهى المدينة التى هاجر إليها ابن رشد أثناء نكبته. وفى المرية استمر موسى فى تحصيل العلوم الدينية اليهودية والعلوم الدنيوية كالفلك والحساب والطب والمنطق والفلسفة. ومن العلماء الذين قابلهم فى المرية ابن أفلح الأشبيلى والعالم يوسف بن صديق الذى تأثر به كثيراً، كما أنه قرأ علم الفلك على أيدى أحد تلاميذ ابن طفيل[(٢)]. وعندما فتح الموحدون المرية (٥٥٥هـ ـ ١١٦٠م) خيروا أيضاً أهل الذمة بين اعتناق الإسلام أو الرحيل . فاضطرت أسرة موسى إلى اعتناق الإسلام وحفظ القرآن والاشتغال بالفقه . وهكذا أظهرت الأسرة الإسلام وأبطنت دين آبائها وأجدادها، وعندما سنحت الفرصة للرحيل فرت الأسرة إلى فاس بالمغرب فى نفس السنة (١١٦٠م)[(٣)]، وفى فاس لم ينقطع موسى عن كسب العلم، فقد كان على اتصال بفلاسفة المسلمين المقيمين فى فاس، وكان يحضر كذلك محاضرات لأحد علماء اليهود الكبار الذى يدعى يهودا الكاهن. وفى فاس ألف موسى (رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى، والثبات على النوازل والكوارث التى يريد الله بها أن تمتحن شعب إسرائيل. ثم نشر موسى مقالة بالعربية "فى سبيل تقديس اسم الله" كانت بمثابة رد على أحد كبار أحبار اليهود، وكان قد أنحى على أبناء جلدته اللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى فى جوانح الشعب اليهودى بجميع

---

(١) د. حسن حسن كامل: موقف اليهود من الفلسفة عبر العصور ١٤١٧هـ ١٩٩٧ العهد الجديد - دقهلية ص ٢٨-٣١.

(٢) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٦-٧.

(٣) د. سلام شافعى محمود سلام: أهل الذمة فى مصر : فى العصر الفاطمى الثانى والعصر الأيوبى (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ١٩٨٢م دار المعارف ص١٠٦-١٠٧.

البلدان)[١]. وبسبب تشدد الموحدين الديني تجاه أهل الذمة اضطرت أسرة موسى إلى الإبحار خفية في سنة ١١٦٥م – بعد قضاء حوالي خمس سنوات في فاس – إلـــى عكـــا مـــن أعمال فلسطين. التي لم تمكث فيها الأسرة أكثر من ستة أشهر بسبب المعاملة الوحشية من الصليبيين للمسلمين واليهود التي كانت تحت حكمهم في ذلك الوقت، ولذلك قررت الأسرة النزوح إلى مصر (٥٦٣هـ/ ١١٦٥م) لما يســودها من تسامح ديني وحرية عقائدية، بالإضافة إلى المعاملة الحسنة من قبل القائميــن علـــى الســلطة وأهــل البلاد أيضاً لأهل الذمة سواء كانوا يهوداً أو نصارى. ولكن الأب ميمون رفض الرحيل وآثر البقاء في الأرض المقدسة التي وافته فيها المنية بعد قليل. أما الأولاد موسى وداود وأختهما فقد قررا الفرار إلى مصـــر الـــتي كانت يأوي إليها اليهود الفارين من تشدد الموحدين[٢]. ولم ينزل موسى إلى القاهرة مباشرة بل أنه عرج إلى الإســكندرية أولاً ثم تابع المسير إلى القاهرة. والسبب في بقائه بالإسكندرية فترة من الزمن أنه كان يوجد خارج تلك المديـــنة أكاديمية أرسطاطاليس أستاذ الإسكندر الأكبر التي كان يفد إليها طلاب العلم من كل مكان ليدرسوا فيها الحكمة ويكتسبوا شتى فنون العلم، فذهب موسى إلى الإسكندرية لينهل من هذا النبع الذي يفيض حكمة وعلماً[٣].

وهكـــذا احتضـــنت مصر موسى وأسرته مثلما احتضنت غيره من اليهود. وكـــان أهل الذمة في مصر في ذلك الوقت إحدى شرائح المجتمع المصري التي تـــتفاعل معه بوصفهم جزء منه مثل المسلمين، فمصر الإسلامية آوت أهل الذمة الذيـــن لجـــأوا إليها في كل عصورها. بالنسبة لعهد ابن ميمون فمصر الفاطمية والأيوبـــية فتحـــت ذراعيها لأهل الذمة الفارين إليها من كل مكان، هؤلاء الذين وجـــدوا فـــيها ما لم يجدوا في أي بلد غيرها من تسامح وحرية دينية وإخاء في ســـبيل الله، وأمـــن وأمـــان واستقرار وطمأنينة. فشاركوا في إدارة شئون البلاد وعملـــوا فـــي شتى الحرف والمهن والفنون. ففي عصر ابن ميمون – الفاطمي الثاني والأيوبي – ازدهر أهل الذمة ازدهاراً عظيماً ففي ظل هذا التسامح نهض

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٧–٨.
(٢) نفس المرجع ص٨–٩.
(٣) Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, P. 756.

أهـل الذمـة إقتصـادياً وإجتماعـياً وسياسياً. فقد (تقلدوا أرقى مناصب الدولة وأعلاهـا فلأول مرة في تاريخ مصر الإسلامية يسند أحد خلفاء العصر الفاطمي الثاني منصب وزير التفويض إلى ذمي مسيحي، كما تقلدوا وظائف الإدارة العليا فـي الحكومة، كرئاسة الدواوين، وولاية الأقاليم، فضلاً عن اشتغالهم بالكتابة في الدواوين المالية والإدارية في الإدارات المركزية وفروع الإدارة في الأقاليم، كما اخـتص كثـير من مشاهير الأطباء الذميين بخدمة الخلفاء الفاطميين، وسلاطين الأيوبيين، والوزراء وغيرهم من رجالات الدولة وأمرائها)(١).

واستقر ابن ميمون بمحلة المصيصة بفسطاط مصر بجوار القاهرة لأن بها دار رئـيس الطائفـة وبعض كنائس اليهود، ونظراً لاستقرار أغنياء اليهود بها، ولقـربها مـن حـارة اليهود وسوقهم(٢). وكان يوجد في الفسطاط حوالي ألفي يهـودي. وهـؤلاء اليهود كانوا يمارسون طقوسهم الدينية في كنيستين: الأولى تسمى كنيسة الشاميين وفيها يزاول يهود فلسطين عبادتهم، والثانية تسمى كنيسة العراقيين وفيها يؤدي يهود بابل شعائرهم الدينية(٣).

ولـم يـتدخل كل من الفاطميين والأيوبيين في إدارة شئون هذه الكنائس أو المعـابد بـل إنهـم تركوا لليهود والنصارى حرية العبادة فيها، وحرية إدارتها، وحـرية إدارة شـئون الطائفة واختيار رئيسها. وهذا ما ساعد على انتعاش تلك المعـابد وبخاصة في العصر الأيوبي. ومن مظاهر سياسة التسامح الديني التي كـان يتبعها حكام مصر تجاه أهل الذمة، قيام الناصر صلاح الدين الأيوبي بعد فـتحه مدينة القدس (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) بتقديم العون في تأسيس مجمع يهودي فيها(٤).

---

(١) د. سـلام شافعي محمود سلام: أهل الذمة في مصر: في العصر الفاطمي الثاني والعصر الأيوبي (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ص٣.

(٢) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصـنفاته ص٩-١٠.

(٣) بنيامين التطيلي: رحلة الرحالة بنيامين بن يونه التطيلي النباري الأندلسي (٥٦١-٥٦٩هـ) و(١١٦٥-١١٧٣م) ترجمها عن الأصل العبري وعلق حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد. مصورة بمقدمة للمؤرخ الكبير أ.عباس العزاوي ط١ ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م. طبع في المطبعة الشرقية ببغداد ص١٧١-١٧٢.

(٤) د. سـلام شافعي محمود سلام: أهل الذمة في مصر: في العصر الفاطمي الثاني والعصر الأيوبي (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ص٢٦٨.

إن مصـــر التى شهدت الدور الثانى من حياة ابن ميمون، والتى منها ذاعت شــهرته فـــى كل الأرجاء والتى انتج فيها أهم أعماله الطبية والدينية والفلسفية، بمجـــرد استقراره بها ووفاة أبيه قام هو وأخوه داود بالتجارة فى الجوهر للإنفاق علـــى الأسرة. فكان داود يجوب البلاد بحثاً عن الجواهر ثم يقوم ببيعها. واستمر موسى مع ذلك في تحصيل العلم والبحث في الدراسات الدينية والفلسفية. ولم يدم هـــذا الحال كثيراً، فقد لقى داود حتفه غرقاً فى إحدى رحلاته فى البحر الهندى الـــتى ضـــاع فيها كل ما تملكه الأسرة من المال. وعندئذ أخذ موسى على عاتقه إعالـــة الأسرة، فاشتغل بمهنة الطب ليغطى نفقات الأسرة. وعندئذ بدأت مرحلة جديـــدة فـــى حياته العلمية والدينية والفلسفية فغرق الأخ لم يعوقه عن مواصلة البحث والدراسة. فانضم موسى للمدرسة الدينية التى أسستها الجالية اليهودية فى مصـــر، والتف حوله كثير من التلاميذ، الذين كان أغلبهم من مهاجرى الأندلس والمغـــرب الفارين من تشدد الموحدين، وكان هؤلاء التلاميذ يستمعون لدروسه فـــى الفلك والحساب والطب والدين اليهودى والفلسفة، وقام هؤلاء التلاميذ بنشر اســـم أســـتاذهم فى مصر والشام والأندلس وجنوب فرنسا. ونظراً لتلك السمعة الواســـعة أتـــته الرسائل من كل مكان تسأل فى أمور الدين والعلم. ومن تلاميذه أبوالحجـــاج يوسف بن يحيى بن اسحق السبتى المغربى (تـــ ٦٢٣هـــ)، والحكيم كالـــب، وســـعديا بـــن بركات وللأخير رسالة تتضمن ثمانية أسئلة طرحها على أستاذه ورد أستاذه عليها[١].

وبمجرد استقرار الأوضاع لموسى فى مصر شرع فى الزواج، فتزوج أختاً لـــرجل كاتـــب مـــن اليهود يعرف بأبى المعالى كاتب أم الملك الأفضل على بن الناصـــر صـــلاح الدين الأيوبى. وأنجب منها ابنة واحدة وافتها المنية فى حداثة ســـنها، وولـــداً هـــو أبوالمنى إبراهيم الذى اعتنى به موسى مثلما اعتنى به أبيه مـــيمون. فصار طبيباً حاذقاً وعالماً دينياً ذا شأن عظيم، ولقد اختاره يهود مصر فـــى حياة أبيه رئيساً للطائفة اليهودية من بعد أبيه، فتولى رئاسة الطائفة فى سن الثامـــنة عشـــرة، وأيـــد رئاســـته للطائفة الملك العادل (١١٨٠-١٢٣٨م) ضد

---

(١) د. إســرائيل ولفنســون: موســى بن ميمون حياته ومصــنفاته ص ١٠-١٤.

معارضيه. وعمل طبيباً خاصاً للملك العادل ومن بعده ابنه الكامل بن العادل بن أبى بكر بن أيوب الذى حكم مصر فى ١٢١٨م[١].

٤- رئاسة الطائفة

فى ظل الاستقرار والأمان والهدوء والتسامح الدينى الذى ساد مصر فى تلك الأونة، أخذ اليهود والنصارى فى تنظيم صفوفهم وتحسين أوضاعهم. وبالنسبة لليهود فقد كونوا مجلس يهتم بتنظيم حياتهم الدينية والشرعية. وبالنسبة لرئاسة هذا المجلس أو رئاسة الطائفة اليهودية يمكننا أن نؤكد أن ذلك كان على نحو مستقل فى العصر الفاطمى والأيوبى. وكان يتولى رئاسة الطائفة فى بداية حكم الناصر صلاح الدين الأيوبى حبر يهودى يدعى "يحيى" اغتصب هذا المنصب فى العهد الفاطمى أثناء تولى الوزير "شاور" رئاسة الوزراء لقاء ألف دينار كل عام. وكان يعامل اليهود معاملة سيئة، الذين ضاقوا به حتى أطلقوا عليه الشرير، وظل قائماً على رئاسة الطائفة لمدة أربع سنوات حتى عزله الناصر صلاح الدين[٢]. وعندما اختار اليهود الحبر نثانئيل لرئاسة الطائفة لم يعترض الناصر صلاح الدين على رغبتهم. ولكنه تقديراً منه للعلم والعلماء ساعد موسى بن ميمون فى تولى رئاسة الطائفة هو ووزيره القاضى الفاضل، وتولى ابن ميمون رئاسة الطائفة فى سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م. وعين فى حياته ابنه إبراهيم سنة (١١٨٥-١٢٥٤م) خلفاً له وورثتها ذريته حتى القرن الرابع عشر الميلادى[٣].

وبعد تولى موسى رئاسة الطائفة أخذ فى محاربة كل الخرافات والأساطير الموجودة فى الديانة اليهودية، وحارب كذلك كل العادات السيئة الموجودة فى

---

(١) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢١٠، ابن أبى اصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د. نزار رضا ص٥٨٣، د. سلام شافعى محمود سلام: أهل الذمة فى مصر: فى العصر الفاطمى الثانى والعصر الأيوبى (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ص٢٣٢.

(٢) د. قاسم عبده قاسم: اليهود فى مصر من الفتح العربى حتى الغزو العثمانى ط١ ١٩٨٧م دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ص٤٢.

(٣) د. سلام شافعى محمود سلام: أهل الذمة فى مصر فى العصر الفاطمى الثانى والعصر الأيوبى (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ص٢٣٠-٢٣١

الصلاوات والطقوس الدينية، فقد كان يريد تنقية الديانة اليهودية من كل ما علق بهــا من أباطيل، كالتعاويذ التى كانت منتشرة بين العامة بسبب ما يوجد فيها من وثنــية. وعلى يديه ذاع صيت الطائفة فى مصر، وذاعت شهرتها فى كل البقاع علــى بقــية الطوائف فى غيرها من البلدان الأخرى. وأصبحت مصر فى ذلك الوقــت قبلة كل اليهود الذين يفدون إليها لينهلوا من علمه وحكمته[1]. ومنذ ذلك الحيــن - توليــه رئاســة الطائفة - زادت علاقته بالناصر صلاح الدين الأيوبى ووزيــره القاضــى عبدالرحــيم البيسانى. فانتفعوا بعمله وطبه فى علاج الملك الناصــر وأســرته ووزرائــه وأعضاء بلاطه، واستمر فى عمله مع ابنه الملك الأفضل على. واستمر ابنه إبراهيم من بعده فى خدمة أبناء الناصر صلاح الدين الــذى إســتعان بابن ميمون أيضاً فى تهدئة الأوضاع فى اليمن فلقد كان الملك الناصــر (ينــتفع بمــا لابــن ميمون - حبر الطائفة اليهودية الكبير - من لطف التدبير، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن فى تهدئة الثورات التى كانت تنزو بهــا تلــك الــبلاد، كما استجاب صلاح الدين، لرجاء هذا الحبر اليهودى الذائع الصــيت، وفتح أبواب القدس بعد طرد الصليبيين منها سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م، أمــام يهود بلدان غرب أوروبا)[2] وهذا يبين لنا عظم منزلته عند الناصر صلاح الديــن ويوضـــح فى نفس الوقت مدى التسامح الدينى الكبير الذى كان يتمتع به اليهود فى تلك الفترة من تاريخ مصر الإسلامية.

وهكــذا كثرت على ابن ميمون الأعباء من طبه للسلطان وأسرته وحاشيته، وطــبه كذلــك كــل من يفد إليه وعمله فى الطائفة وكذلك معاركه الفكرية التى خاضها ضد خصومه. كل ذلك أجهد جسمه وأوهنه حتى انتهى به الحال إلى أنه لــم يعد يقدر على الخروج من منزله، ورغم ذلك كان يفد إليه المرضى وطلاب العلــم إلــى منزله. وكان يعوده فى ذلك الوقت فى منزله القاضى الفاضل وزير الناصــر صـــلاح الدين. فوافته المنية فى الثانى عشر من ديسمبر فى سنة أربع ومائتين وألف للميلاد الموافقة لسنة خمس وستمائة للهجرة. وحمل الجسمان إلى

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص١٩-٢٠.
(٢) د. ســلام شافعى محمود سلام: أهل الذمة فى مصر: فى العصر الفاطمى الثانى والعصر الأيوبى (٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م) ص٢٣١.

طـبرية - بـناء على وصيته - حيث قبور عظماء بنى إسرائيل. ويحتفل اليهود مـنذ ذلـك التاريخ بذاكره، فيفدون إلى قبره من كل مكان احتفالاً بذاكره. وعند وفاته كتب أحد تلاميذه على قبره ما معناه "أنت إنسان ولست إنسان... وإذا كنت إنساناً فأبوك من الملائكة" وهذا يفيد نفس المعنى الذى ذكره د. ولفنسون أن أحد تلاميذه كتب على قبره "دفن فى هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشـرى". وتـردد فى ذلك الوقت المثل القائل "من موسى إلى موسى لم يظهر كموسـى". وفـى المقابل كتب أحد معارضيه على قبره أيضاً "دفن فى هذا القبر موسـى بـن ميمون الطريد المحروم والكافر. وهاتان العبارتان توضحان مدى الاخـتلاف حول هذه الشخصية، هذا الخلاف الذى استمر عدة قرون. وبالجملة فعند وفاته التزم اليهود والمسلمون الحداد عليه ثلاثة أيام[1].

٥- مشكلة إسلامه

عـندما خير الموحدون أهل الذمة فى الأندلس والمغرب العربى بين البقاء واعتناق الإسلام أو الخروج من هذه البلاد والاحتفاظ بدين آبائهم وأجدادهم. بقَى من بقَى وخرج من خرج ومن الذين آثروا الرحيل أسرة موسى بن ميمون. وهنا تواجهنا التساؤلات الآتية:

س: هل التنقل والترحال معناه عدم اعتناق موسى بن ميمون الإسلام؟،

س: هـل أظهر الإسلام فى الأندلس والمغرب العربى وصلى وصام حتى يستطيع البقاء هناك إلى أن تأتيه الفرصة للرحلة إلى مكان آخر آمن يستطيع فيه إظهار يهوديته؟،

س: هـل أظهر الإسلام فى الأندلس والمغرب العربى ثم ارتد إلى اليهودية عـندما سـنحت له الفرصـة المواتـية فى مصر حيث الحرية الدينية وتسامح الحكام؟.

---

(١) د. سـلام شافعى محمود سلام: أهل الذمة فى مصر: فى العصر الفاطمى الثانى والعصر الأيوبى (٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠) ص ٢٣٠-٢٣١، فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته ص٦٢، د. إسرائيل ولفنسون: موسـى بـن ميمون حياته ومصنفاته ص٢٧٤، د.محمد بحر عبدالمجيد: اليهود فى الأندلس ١٩٧٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية - ٢٣٧ - ص٨٩-٩٠.

يذكـــر ابن أبى أصيبعة أنه أسلم فى المغرب ولكنه ارتد فى مصر. فيقول: إنـــه (قيل: أن الرئيس موسى كان أسلم فى المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه، ثـــم أنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر ارتد)[1] وهذا عين ما يذكـــره القفطـــى (تـــ ٦٤٦هـ) أيضاً الذى يرى أن ابن ميمون أظهر الإسلام فحســب وأبطن اليهودية وحتى لا يفضح أمره ألزم نفسه بأداء فروض الإسلام. يقـــول القفطى (وكان موسى ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام، ولما أظهر شـــعار الإســـلام الـــزم بجزئـــياته من القراءة والصلاة ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصـــة فـــى الرحلة بعد ضم أطرافه فى مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر)[2] وارتد عندئذ إلى يهوديته، وهذا ما لاحظه أحد الأندلسيين الوافدين للقاهـــرة. يقـــول القفطى (وابتلى فى آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يعرف بـــأبى العـــرب بـــن معيشـــة وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على إسلامه بـــالأندلس وشنع عليه وأدام أذاه فمنعه عنه عبدالرحيم بن على الفاضل وقال له رجـــل مكره لا يصح إسلامه شرعاً)[3] وهكذا حماه وزير الناصر صلاح الدين مـــن عقوبـــة الارتداد أى أنه أنقذه من القتل ونجد نفس الرواية عند ابن العبرى دون إضافة تذكر[4]. ولكن توجد رواية أخرى تحكى لنا قصة إسلامه لا تختلف كثـــيراً عـــن الـــرواية السابقة التى نجد فيها (أنه قد أسلم بالمغرب وحفظ القرآن واشـــتغل بالفقـــه ولما قدم من المغرب صلى بمن فى المركب التراويح فى شهر رمضـــان، وجـــاء إلى الديار المصرية، وجاء إلى دمشق، فاتفق القاضى محيى الدين بن الزكى مرض خطر، فعالجه الرئيس موسى وبالغ فى نصحه، فرأى له القاضـــى فى ذلك وأراد مكافأته على ذلك، فحلف أيماناً مغلظة أنه ما يأخذ شيئاً أبـــداً. ثـــم بعد مدة اشترى داراً وسأل من القاضى تقديم التاريخ إلى خمس سنين مـــتأخرة، فمـــا بخل القاضى عليه بمثل ذلك، ولم يعلم أن فى ذلك مفسدة، ثم إنه أثبـــت ذلك، وبعده توجه إلى الديار المصرية، وخدم القاضى الفاضل، فجاء من

---

(١) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د. نزار رضا ص٥٨٢.
(٢) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٠٩.
(٣) نفس المرجع : ص ٢١٠.
(٤) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص ٤١٨.

كان في المركب وقالوا: جاء معنا من المغرب وصلى بنا التراويح في السنة الفلانيه، فأنكر ذلك وأخرج المكتوب وقال: إنا كنا في دمشق قبل هذه السنة بمدة واشتريت داراً، وهذا خط القاضي بذلك، فلما رأى الفاضل خط محيي الدين بن الزكي بالثبوت ما شك فيه واندفعت القضية بخبث الشيطان)[١][*]. ولكن مرجليوث أثبت أن هذه القصة ملفقة ومختلقة، وأنها ليس لها نصيب من الصحة والحقيقة، ويعتقد أن الغرض من تلفيقها هو النيل من كرامة الوزير البيساني أمام كافة المسلمين، بسبب مصاحبته لطبيب ارتد عن الإسلام، ويقف وراء هذه المكيدة جماعة من الأطباء الحاقدين على موسى بن ميمون[٢].

وبالرجوع إلى مادة موسى بن ميمون في الموسوعة اليهودية نجد أن أسرة ابن ميمون – فيما يتعلق بإسلامه – قد أظهرت الإسلام تقريباً في الفترة من ١١٥٠ إلى ١١٦٠م. وأظهر كثير من اليهود في تلك الفترة الإسلام وبسبب ذلك أقلقتهم ضمائرهم. مما دفع ابن ميمون إلى تأليف رسالة بعنوان "Iggeret ha-Nehamah = رسالة في العزاء". ونشر ابن ميمون هذه الرسالة بعد مغادرته مراكش، دون أن يشير إلى الاعتداءات والاضطهادات الدموية التي عاناها هناك اليهود. ويستنكر ابن ميمون في هذه الرسالة بقوة جداً إدانة التحول الديني الاضطراري. (الحكيم الذي وطد نفسه على هذا الأمر الذي لم يمر بتجربة الاضطهاد أبداً التي عانت منها جماعات يهودية كثيرة جداً، يترتب على ذلك أن اليهودي من الضروري أن يهجر البلد التي يكون مضطر فيها إلى مخالفة القانون الإلهي: "إنه ليس من الضروري أن يبقى في مملكة هذا الملك، إنه من الضروري أن يبقى في بيته حتى يهاجر)[٣] وعلى هذا النحو يبرر ابن ميمون تنقله وترحاله وإظهاره الإسلام ويبرر كذلك بقاءه هذه الفترة الطويلة في الأندلس والمغرب وشمال إفريقيا على الإسلام، إلى أن سنحت له الفرصة لإظهار

---

(١) محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها م٤ ص١٧٥-١٧٦.

(*) وحكى نفس الرواية أبوحيان الأندلسي: التفسير الكبير المسمى البحر المحيط ط١ ١٣٢٨هـ مطبعة السعادة مصر جـ٧ ص٤٧٢.

(٢) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٣٦.

(٣) Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, P 754-755.

يهوديته. وإظهار موسى الإسلام وإبطانه اليهودية مجرد خدعة قام بها كثير من اليهود خوفاً على أنفسهم من القتل إلى أن تتهيأ لهم الظروف للرحيل بعيداً فى مكان آخر حيث يتمكنوا فيه من إظهار يهوديتهم[١]. ويشير ول ديورانت - على لسان ابن ميمون - إلى تلك الخدعة بقوله: (إنهم لم يكن يطلب إليهم - يقصد اليهود - أن يؤدوا شعائر هذا الدين، أداء عملياً بل ما كان يطلب إليهم أن يتلوا صيغة لا يؤمنون بها، وأن المسلمين أنفسهم يعرفون أنهم غير مخلصين فى النطق بها وإنما يفعلون ذلك ليخادعوا جماعة من المتعصبين)[٢]. ومما يؤكد على اعتناقه الإسلام ما كتبه أحد معاصريه - على نحو ما ذكرنا سابقاً - على قبره أنه "دفن فى هذا القبر موسى ابن ميمون الطريد المحروم الكافر". ومما يؤكد على إسلامه أيضاً أن الحياة اليهودية فى تلك الفترة - القرن الثانى عشر الميلادى - كانت تتسم بازدواجية دينية بسبب إظهار بعض اليهود الإسلام وممارستهم فى نفس الوقت الحياة الدينية اليهودية سراً. ومشكلة إسلام موسى بن ميمون من الضرورى أن تفهم فى إطار تلك الازدواجية الدينية إلى أن شعر بالأمان فارتد إلى يهوديته مثل غيره من اليهود[٣]. نخلص من ذلك كله إلى أن ابن ميمون اعتنق الإسلام فى الأندلس وشمال إفريقيا ثم ارتد إلى اليهودية فى مصر، وإلا هل يعقل أن يبقى فى الأندلس وشمال إفريقيا من سن الثالثة عشر إلى سن الثلاثين على يهوديته دون أن يكشف أمره للموحدين من قبل يهود أو مسلمين؟!

وفى المقابل نجد فريقاً آخر من الباحثين يرى أن ابن ميمون لم يعتنق الإسلام، لأنه فى أوج معاركه الفكرية والدينية مع خصومه - فى حياته - لم يرمه أحدهم بهذه التهمة التى إن كانوا عرفوا بها لما سكتوا عنه، وبخاصة أن هذه التهمة ما كانت تخفى على أحد. وعلى هذا الدرب صار كثير من الباحثين

---

(١) د. ألفت محمد جلال: الأدب العبرى القديم والوسيط ١٩٧٨م مطبعة جامعة عين شمس ص١٤٦، أحمد أمين: ظهر الإسلام ١٩٥٣م ملتزم النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية جـ٣ ص٢٦٠.
(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران م٤ جـ٣ ص١٢١.
(٣) أمانى يوسف أحمد مليح: دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون دلالة الحائرين: رسالة ماجستير غير منشورة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م كلية الآداب جامعة القاهرة ص٧.

اليهود وهذا ما يؤكد عليه د. ولفنسون نفسه، الذى يرجح أن ابن ميمون لم يسلم فــى كــل أطــوار حــياته، وبذلــك يبدو بطلاً قومياً فى الصبر على التعذيب والاضــطهاد من قبل هؤلاء المسلمين المتعصبين. ويزعم أنصار هذا الاتجاه أنه بالــرغم مــن أن الشريعة اليهودية تجيز التحول الدينى الاضطرارى إلا أن ابن مــيمون لــم يظهر الإسلام، ورسالته إلى يهود اليمن تبين لنا أنه يرفض التحول إلــى الإســلام وينادى بالثبات على اليهودية حتّى الموت. فقد (أبى عليهم ذلك - يقصد التحول إلى الإسلام - ولوصاهم بالصبر والابتعاد عن أن يكونوا طرفاً فى معــركة هــم فــيها الجانــب الضعيف، وهون عليهم الثبات حتى الموت، وعدم التفريط فى دينهم. وهذه تمثل رداً عملياً على من اتهموه بأنه كان فى الأندلس قد اعتــنق الإسلام، وشهادة للإسلام على احترامه لحرية العقيدة عند أهل الذمة إذا ســالموا حــتى ولو لم يسلموا، فيما عدا جهات كانت سياسياً معرضة لانهيارات خطيرة فكانوا تحت سيطرة الفزع الذى يتهددهم يحاولون سد جميع الصدوع فى بنائهم الاجتماعى الإسلامى ليتحصنوا من هذه الأخطار)[1].

وبالجملــة فإن مشكلة إسلام موسى بن ميمون من العسير الوصول فيها إلى يقيــن فلكــل فــريق أدلــته وحججه التى تدعم موقفه. ولكنه لما كانت الشريعة الــيهودية تجــيز التحول الدينى الاضطرارى، وأجاز ذلك ابن ميمون نفسه حتى يتمكــن اليهودى من الانتقال إلى مكان آخر يستطيع فيه ممارسة شعائره الدينية. لذلــك فمــن المرجح أن ابن ميمون أظهر الإسلام لينجو بنفسه من القتل وارتد عندما وصل إلى القاهرة حيث التسامح الدينى والحرية العقائدية.

ثانياً: مؤلفاته

تــرك ابــن مــيمون كثــيراً من الأعمال التى تتناول الموضوعات الطبية والرياضــية والدينية والفلسفية، وتلك الأعمال تبين لنا مدى اطلاعه على ثقافات الحضــارات الســابقة وإلمامــه بعلوم اليونان ومعرفته بجهود العرب المسلمين العلمية والفلسفية والدينية. وسنعرض هنا لهذه الأعمال حسب موضوعاتها.

---

(١) د. حســن ظاظــا: الحائرون وموسى ابن ميمون: مقاله بمجلة الفيصل السعودية العدد ٢٢٢ مايو ١٩٩٥م مجلة ثقافية شهرية تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالمملكة العربية السعودية ص٢٠.

١- المؤلفات الطبية: درس ابن ميمون - كما ذكرنا سابقاً - الطب فى الأندلس والمغرب العربى ولكنه لم يمارسه هناك عملياً، ومارسه فى مصر ليسد حاجات أسـرته. وألـف أعمالـه الطبية باللغة العربية لغة العلم والحياة اليومية فى تلك الأونـة. وتلك الأعمال ألفها فى مصر (١١٦٧-١٢٠٠م) وكانت موجة للسلطان والـوزراء والأغنـياء وأقرانه من الأطباء. ونقلت أغلب تلك الأعمال إلى اللغة العـبرية واللاتينـية وبعضها ترجم إلى الألمانية والفرنسية. وذكر د.ولفنسون - وتابعه ديورانت - أنها عشرة أعمال، وهذا نفس ما ورد فى الموسوعة اليهودية لكـن د.زينب الخضيرى أضافت إلى هذه المجموعة أربعة أعمال أخرى نسبتها لابن ميمون. وأعماله الطبية تكون على النحو التالى:

١- فصـول موسـى أو فصول القرطبى أو كتاب الأمثال الطبية كما ينعته ديورانـت، وهـذه الفصول خمسة وعشرون فصلاً تشتمل على ألف وخمسمائة عـبارة قصيرة تتناول كل فروع الطب، وتلك الفصول أكبر مؤلفاته الطبية حجماً وشـهرة، وترجمت إلى العبرية واللاتينية. وختم ابن ميمون هذه الفصول بمقالة نـاقش فـيها التناقضات الحادثة فى كلام جالينوس (١٢٩-١٩٩م). وصحح تلك المقالـة كل من د.يوسف شخت ود.ماكس مايرهوف وخرجاها تحت عنوان "رد موسـى بن ميمون القرطبى على الجالنيوس فى الفلسفة والعلم الإلهى"، وسوف نشير إليها عند عرضنا لآراء ابن ميمون فى مشكلة قدم العالم وحدوثه.

٢- كـتاب المختصـر لكتب جالينوس، وهو يشتمل على ستة عشرة كتاب لجاليـنوس وخمسة كتب أخرى، ويعتبره القفطى عديم الفائدة حيث لم يفعل فيها شيئاً، واحتفظ بأسلوبها الأصلى، ولم يغير من نصوصه الأصلية.

٣- مقالـة فـى السموم والتحرز من الأدوية القتالة: وهى موجهة للقاضى الفاضـل، ولذلـك سميت بالمقالة "الفاضلية" وتبدو فيها تجاربه وآراؤه الشخصية فى علم الطب.

٤- وضـع مقالة للملك الأفضل فى تدبير الصحة تسمى بالمقالة الأفضلية. وفـيها يشير إلى أن مهمة الطبيب ليست فى وصف الأدوية للمرضى فحسب بل أيضاً فى علاج الحالات النفسية.

٥- مقالـــة في البواسير: توجهها لشاب من الفضلاء من أهل بيت شريف، عرض فيها لآراء بعض لطباء المسلمين في هذا الموضع لمثال ابن سينا.

٦- مقالة في الربو: موجة لمريض من النبلاء، كان يعاني آلاماً شديدة في رأسه، وتحدث فيها عن أسباب هذا المرض والأجواء الملائمة للمصابين به.

٧- مقالة في شرح فصول أبقراط (٤٦٠-٣٧٧ق.م) هذه الفصول نقلها قبل ذلك إسحق بن حنين (تـــ٨٧٧م) وكان يستخدمها موسى دائماً في علاج مرضاه، ووضع لها موسى تعليقات وهوامش على غرار فصول جالينوس.

٨- مقالـــة فـــي الجماع: موجه لسلطان حماه الملك المظفر تقي الدين أبي ســـعيد عمـــر بن نورالدين (١١٧٩-١١٩٢م) تحدث فيها عن الجماع، ولأحوال المخالطة الجنسية.

٩- مقالة شرح العقار: ذكرها ابن أبي أصيبعة وابن البيطار (تـــ١٢٤٨م)، نســـخها بخطـــه، وهـــي مكونة من أربعمائة وستة فصول، يصف فيها مختلف العقاقير.

١٠- مقالـــة في الأعراض: وهي آخر مقالة كتبها ووضعها أثناء مرضه. أما الأعمال التي نسبتها إليه د.زينب الخضيري فهي كما يلي:

١١- كتاب في الصحة والأخلاق.

١٢- كتاب في أسباب وعلامات الأمراض.

١٣- رسالة في مرض ملك مصر.

١٤- رسالة في الأشربة والأطعمة.

وعلـــى الـــرغم من الأخطاء المنتشرة في تلك المؤلفات إلا أنها حسنة يبدو فـــيها طـــابع الحكمـــة والاعـــتدال في النصح ووصف الدواء. ويبدو فيها تأثره بالمصـــادر اليونانية إلى جانب رجوعه كثيراً إلى أطباء وصيادلة المسلمين. ولا

يعد ابن ميمون أفضل أطباء اليهود في تلك الفترة بل إنه من أكبر أطباء العصور الوسطى قاطبة[١].

٢- المؤلفات الرياضية: كان ابن ميمون حاذقاً وماهراً في الرياضيات، وله فيها تصانيف حسنه:

١- أصلح كتاب الاستكمال لابن أفلح الأشبيلي في الهيئة مع يوسف بن عقنين. المعروف عند العرب بـ يوسف بن يحيى بن إسحق السبتي المغربي. فهذبه بعد أن كان تخليطاً.

٢- أصلح وأحكم كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات[٢].

٣- المؤلفات الدينية: لقد اشتهر موسى كطبيب ورجل دين، فهو رجل دين أعاد لليهودية تماسكها وحيويتها من خلال أعماله التي كان لبعضها أثر كبير على الدين اليهودي، فبسببها انقسم اليهود إلى فريقين متعارضين أحدهما يؤيد موسى والأخر يعارضه. وسنذكر تلك المؤلفات حسب أهميتها:

١- تثنية التوراة: تثنية التوراة أو مشنا توراة Mishneh Torah وتعني تكرار الشريعة أي الكتاب الذي يلي التوراة ومن بعده المشنا. وتلك التسمية أثارت حقد بعض اليهود عليه. ولكن بعض الباحثين يرى أن كلمة مشنا تعني تعاليم Instructions وبالتالي تعني مشنا توراة تعاليم للتوراة وهذا هو التفسير المرجح. وهذا الكتاب يتكون من أربعة عشر كتاباً لذلك يرجع بعض الباحثين أن مشنا توراة تعني يد حزاقه = اليد القوية، فالياء والدال ترمزان للعدد أربعة عشر.

---

(١) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢١٠، ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء شرح وتحقيق د.نزار رضا ص٥٨٣، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٤١٨، د.إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص١٤٢-١٦٠، د.زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور ٣٦-٣٧، ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران م٤ جـ٢ ص١٢١-١٢٢.
Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, P. 778-779.

(٢) القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٠٩-٢١٠ ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٤١٨، ٤٢٣-٤٢٤، د.إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته - ص٥٦، د.زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص٣٧.

واعتمد موسى في هذا العمل على التلمود وشروحه، ويحاول فيه موسى جمع كل قوانين أسفار موسى - عليه السلام - الخمسة وجمع قوانين المشنا والجمارا إلا قليلاً. إنه في هذا العمل الضخم يحاول أن يرتب التلمود ويبوبه وينظمه ويقوم كذلك بشرحه، إن هذا الكتاب في الواقع تقنين للدين اليهودي. ووضع موسى هذا العمل باللغة العبرية واستغرق تأليفه عشر سنوات، وأسلوبه يشبه أسلوب المشنا. وعندما أخرجه موسى انقسم اليهود إزاءه إلى مؤيدين ومعارضين. فنجد كثيراً من اليهود والأحبار في تآليفهم الدينية يتأثرون به، ومن دلائل انتشاره أيضاً وتأييد اليهود له، تلك القصيدة التي قرضها الشاعر اليهودي يهودا حريزى بمناسبة صدور هذا العمل الكبير. وفي مقابل ذلك الإقبال الشديد على هذا العمل نجد المعارضين وعلى رأسهم إبراهيم بن داود، يندون بموسى لأنه في هذا العمل اعتمد على كثير من النظريات الفلسفية غير المستقاة من مصادر يهودية، كذلك بسبب حذفه أسانيد الرواية اليهودية، وخاف ابن داود كذلك أن يعتمد القضاة على هذا الكتاب فيما يصدرونه من أحكام ولا يرجعون إلى التلمود وبذلك يتقيدوا بمصدر واحد وتلك الطريقة مرفوضة في إصدار الأحكام الشرعية. وبالإضافة إلى إبراهيم بن داود نجد شموئيل بن على رئيس مدرسة بغداد وماير أبوالعافية من مفكرى يهود فرنسا يوجهون لهذا العمل نقداً حاداً بسبب عدم إدلائه برأى صحيح في مشكلة الميعاد الشرعي، فهو - عندهم - لا يؤمن ببعث الأجساد لذلك طلب منه تلاميذه أن يؤلف رسالة في هذا الموضوع سيأتي الحديث عنها في مؤلفاته الفلسفية(١).

٢- السراج: تفسير مفصل للمشنا بدأ موسى تأليفه في سن الثالثة والعشرين ولكنه عجز عن إتمامه بسبب التنقل والترحال وموت أبيه وأخيه، ولكنه أتم تأليف هذا الكتاب في سنة ١١٦٨م، وهذا العمل بحث في الرواية والإسناد عند اليهود، وهذا العمل رفع موسى لمنزلة كبيرة نظراً لغزارة مادته وصدق أحكامه

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٤٥-٥٤، د.زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص٣٤-٤٥، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د.حسين أتاى مطبعة جامعة أنقرة ١٩٧٢م لنشريات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة المقدمة بقلم أ.د. حسين أتاى ص XXVII، ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران م٤ جـ٣ ص١٢٢.

ووضـــوح أفكاره. ولقد وضع موسى السراج The Luminary باللغة العربية حتى يكـــون ميسراً ليهود الشرق وينال إعجابهم وتقديرهم. وعلى العكس فإنه لم ينل إعجاب يهود الشرق ولكنه عندما وقع فى أيدى يهود المغرب والأندلس وجنوب فرنســا فإنـــه نـــال إعجـــابهم وتقديرهم. وقام صموئيل بن تبون ويهودا حريزى بـــترجمة بعـــض أجزاءه إلى العبرية، وترجم هذا الكتاب بعد ذلك ترجمة كاملة، وهـــذه الترجمة لم تكن دقيقة حتى تغنى عن الأصل العربى وترجم الكتاب أيضاً إلى الألمانية والإسبانية(١).

٣- رســـالة فى التحول القهرى من دين إلى آخر: وتسمى أيضاً رسالة "فى ســـبيل تقديـــس اسم الله" ويطلق عليها بعض الباحثين "رسالة الردة"، ألفها موسى - كمـــا ذكـــرنا ســـابقاً - سنة ١١٦٠م بالأندلس بسبب ما تعرض له اليهود من اضـــطهادات واعتداءات من قبل المسلمين المتشددين، الذين خيروهم بين البقاء واعتناق الإسلام أو الرحيل والاحتفاظ بيهوديتهم. وفيها يحث اليهود على الهجرة بدلاً من الموت فى بلد لا يستطيعون فيه ممارسة شعائرهم الدينية. وترجمت تلك الرسالة إلى العبرية والإنجليزية(٢).

٤- رســـالة إلـــى يهود اليمن: أرسلها موسى إلى الجالية اليهودية فى اليمن بواســـطة تلميذه يعقوب نثانئيل الفيومى، وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية، وبعـــث بها ابن ميمون إلى أهل اليمن بسبب - على نحو ما يزعم بعض الباحثين - ضـــغط الفاطميـــين علـــيهم ليتحولوا إلى الإسلام وذلك عندما دخل الفاطميون اليمن فى سنة (٥٦٧هـ/ ١١٧٢م)، ويسميها بعض الباحثين رسالة "العزاء" على غـــرار رســـالة "الردة" ويشير ابن ميمون فى هذه الرسالة إلى أن الهجوم الماكر

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٤٢-٤٥، د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص٣٥-٣٦، ول ديورانت: قصة الحضارة ترجمة محمد بدران م٤ جـ٣ ص١٢٢.

(٢) Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, P. 755.

د.زينـــب محمـــود الخضـــيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص٣٦، آنخيل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلســـى نقلـــه عن الإسبانية د.حسين مؤنس ط١ ملتزم النشر والطبع مكتبة النهضة المصرية ص٥٠٢، سليم شمشـــوع: العصر الذهبى صفحات من التعاون اليهودى العربى فى الأندلس ط١ ١٩٧٩م مطبعة دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع تل أبيب ص١٧١.

للنصرانية والإسلام، اللذان يبشران بوحي جديد، خطره أشد من خطر الحرب وأكبر من فتن الهلينية، وفيها رد بالحجة على الادعاءات الخاصة بالمسيح المنتظر الكاذب الذى ظهر فى اليمن، وهو فى هذه الرسالة يبين أن المحن لن تثنى قوة اليهود بل إنها ستثبت أقدامهم. ولقد ترجمت تلك الرسالة إلى العبرية والإنجليزية(١).

٥-وإلى جانب تلك الرسائل السابقة الذكر نجده وضع رسائل أخرى تشتمل على موضوعات مختلفة منها رسالة ألفها بالعبرية لحساب مواعيد الأعياد اليهودية فى حوالى الثالثة والعشرين. ووضع رسالة أخرى فى السعادة وجهها إلى يوسف بين عقنين، ومن المرجح أنه ألفها قبل وفاته، ورسالة أخرى عن التوحيد ترجمها من العربية إلى العبرية إسحق بن ناتان فى القرن الرابع عشر. وترك موسى مجموعة من الإجابات على بعض الأسئلة التى كانت ترد إليه، وفيها آراء دينية وفلسفية له، ومنها نتبين بعض خصائص العصر الذى كان يعيش فيه. وبالنسبة لكتاب الفرائض الذى وضعه قبل تثنية التوراة بالعربية كتمهيد له ولقد ترجم إلى العربية فى الأندلس(٢).

٤-المؤلفات الفلسفية:

١-رسالة فى المنطق: تتكون من أربعة عشر فصلاً يشرح فيها المنطق لمن يريد أن يدرسه، ووضع تلك المقالة لليهود ذوى الثقافة العربية أولئك المحتاجين لدراسة المنطق والفلسفة الإسلاميين. ألفها بالعبرية وترجمها موسى موسى بن تبون إلى العبرية، وترجمت إلى اللاتينية والألمانية. ويصنفها د. ولفنسون ضمن أعماله الدينية ولكنها تبعاً لموضوعها - المنطق - تدرج ضمن

---

(١) Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, P. 758. The Encyclopaedia of philosophy, paul Edwards, Editoren Chief. (c). Copyright. U.S.A. 1967 by Macmullian INC. Vol.5, P.130.

د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص٥٦، د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص٣٦، آنخيل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى نقله عن الأسبانية د. حسين مؤنس، ص ٥٢١.

(٢) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٤١-٤٢، ٥٠، ٥٦، د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص٣٦

الأعمال الفلسفية، وهذا ما صنعته د. زينب الخضيرى التى أشارت كذلك إلى أن الرسالة نشرت عليها شروح فى البندقية سنة ١٥٥٢م طبعت أربع عشر مرة[1].

٢-رسالة عن البعث: تلك الرسالة هامة جداً لأنها تجلى لنا عقيدة البعث عند اليهود، تلك العقيدة الغامضة جداً عندهم. ويشير القفطى إلى أن ابن ميمون فى تلك الرسالة يبطل الميعاد الشرعى، ولذلك أنكرها عليه علماء اليهود، فاضطره إلى إخفائها إلا عمن يرى رأيه. ونشرت هذه الرسالة مع رسالته إلى يهود اليمن فى سنة ١٩٥٢م بالعربية بحروف عبرية فى نيويورك وأعيد طبعها مرة أخرى على نفس النحو فى سنة ١٩٧٢م فى تل أبيب[2].

٣-دلالة الحائرين: ترجم الباحثون مورى نبوخيم Moreh Neboukim إلى دلالة الحائرين، ودليل الحائرين، ودليل الحيارى، ومرشد الحائرين فى مقابل الترجمة الإنجليزية: The Guide of the perplexed.

والمقصود بالحائرين هؤلاء المتعلمين الذين احتاروا فى قضايا كثيرة يبدو فيها التعارض واضحاً بين العقل والدين. وهذه القضايا المحيرة عالجها من قبل موسى بن ميمون كثير من الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد[3]. وهذا الكتاب الذى بدأ ابن ميمون تأليفه من سنة ١١٨٦م وانتهى منه سنة ١١٩٠م يشتمل على كثير من الآراء الدينية والفلسفية التى حصلها من الموروثات الدينية والفلسفية والأدبية اليهودية. فهو على الرغم من تأثره بسعديا الفيومى وابن باقودا إلا أنه لم يشر إليهم إلا نادراً. واستفاد كذلك من آراء متكلمى المسلمين وفلاسفتهم وأدبائهم، واكتسب من المسلمين أيضاً فلسفة أرسطاطاليس وما وضعه عليها من شروح كل من الإسكندر الأفروديسى وثامسيطيوس ويحيى النحوى، وعرف كذلك من كتابات أرسطاطاليس المترجمة للعربية آراء الفلاسفة السابقين

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص٤٢، د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص٣٤.

(٢) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص٢١٠، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د/ حسين أتاى المقدمة بقلم أ.د/ حسين أتاى، صXXVIII.

(٣) أحمد أمين: ظهر الإسلام: الجزء الثالث، ص٢٥٩.

عليه أمثال بطليموس وجالينوس[١]. وبالجملة لقد حصل ابن ميمون كل المعارف الــواردة فــي الدلالـــة وغيرها من مؤلفاته من مخالطته لعلماء الأندلس وتودده إليهم[٢].

ولقــد ألف ابن ميمون هذا الكتاب لتلميذه يوسف بن عقنين بعد سفره للشام والعراق وذلك بسبب ما تعرض له من حيرة ودهشة فيما يتعلق بالأمور الإلهية. فهــذا العمــل وجهه ابن ميمون لابن عقنين ولأمثاله، حتى يزيل ما فى نفوسهم وعقولهــم مــن شــك وريبة حتى يصلوا أيضاً إلى اليقين. فنجد ابن ميمون يبدأ مؤلفــه الدلالة موجهاً حديثه لتلميذه ابن عقنين بقوله (... كنت أيها التلميذ العزيز الــربى يوســف.. قصــدت إلى من أقاصى البلاد للقراءة علىّ.. ولما رأيت فى أشــعارك ومعــاملاتك التى وصلتنى.. من شدة الاشتياق للأمور النظرية.. فلما قــرأت علىّ ما قد قرأته من علم الهيئة، وما تقدم لك مما لابد منه توطئة لها من التعلــيم.. فلمــا قــرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق، تعلقت آمالى بك ورأيــتك أهلاً لتكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغى أن يطلــع علــيه الكاملون.. وتسومنى من أن أبين لك أشياء من الأمور الإلهية وأن أخــبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم.. ورأيتك قد شدوت شيئاً من ذلك على غــيرى، وأنت حائر، قد بذتك[*] الدهشة ونفسك الشريفة تطالبك فى طلب أقوال تعجب، فلم أزل أدفعك عن ذلك وآمرك أن تأخذ الأشياء على ترتيب قصداً منى أن يصــبح لك الحق بطرقه، ولا أن يقع اليقين بالعرض..)[٣]، وبعد مغادرة ابن عقنين لمصر، قرار ابن ميمون تأليف الدلالة له ولأمثاله، فجعله فصولاً وأجزاءاً بعث بها إليه تباعاً.

١ــ لغــة الكــتاب وأسلوبه: كتب ابن ميمون أغلب أعماله بالعربية وأقلها بالعبرية، تلك العربية المكتوبة بحروف عبرية. وتلك المؤلفات أقبل على قراءتها الــيهود، كما أقبل على قراءتها المسلمون الذين قرءوها باللغة اليهودية العربية،

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ٥٨-٦٤.
(٢) أبو حيان الأندلسي: التفسير الكبير المسمى البحر المحيط جــ٢، ص٤٧٢.
(*) غلبت عليك.
(٣) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ١، ص ٧-٨.

وكتب ابن ميمون دلالة الحائرين باللغة العربية بحروف عبرية، وتلك الطريقة - طـــريقة الكـــتابة - كانت منتشرة في ذلك الوقت بين الكتاب اليهود في الأندلس. واستخدم ابن ميمون تلك الطريقة في الكتابة - على نحو ما يرى بعض الباحثين - نظـــراً لخوفـــه من المسلمين واليهود معاً. وخوفه من المسلمين كان بسبب ما يوجـــد في كتابه من آراء تتعارض كثيراً مع تعاليم الإسلام بخاصة حول مشكلة النـــبوة. بالإضـــافة إلى ما وضعه فيه من آراء تندد بأفكار المتكلمين المسلمين، ولكنه رغم ذلك يستفيد كثيراً من فلاسفة العرب[١]، ولما خوفه من اليهود فيرجع إلـــى مـــا في كتابه من معارضة شديدة للآراء المتوارثة لدى اليهود، فقد أخضع الدين اليهودي لفلسفة أرسطاطاليس وفلسفة المسلمين. إن ابن ميمون (جعل كتابه هذا عربي اللغة، عبري الخط ليكون إطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء، لأنه قـــل بين اليهود من يعرف العربية في زمنه إلا وهو من مريديه فيستسيغ آراءه، وقـــل أيضاً بين علماء المسلمين من يلم بالخط العبري في بلاده إلا وله سهم في الفلســـفة فيتسع صدره لشتى الآراء، فلا تكون ثورة من يثور عليه من الطائفتين باندفـــاع بـــل علـــى تمهل)[٢] ولقد ثارت ثائرة اليهود على هذا الكتاب وانقسموا بصدده بين مؤيد ومعارض على حين لم يلتفت إليه المسلمون ولم يولوه عنايتهم وهذا ما سنوضحه بعد ذلك.

وبالنســـبة لأسلوب ابن ميمون في دلالة الحائرين - وفي المؤلفات الميمونية الأخرى - فهو يشبه أسلوب غيره من الكتاب العرب المسلمين في كتاباتهم الدينية والفلســـفية. ولذلـــك ينعته د. ولفنسون بـــ"موسى بن ميمون العربي" فهو يقتبس كثـــيراً مـــن المفـــردات العربية التي مصدرها القرآن الكريم والمؤلفات الفقهية. ولكـــن تغلب عليه دائماً يهوديته، فنجد الروح اليهودية تبدو واضحة في كتاباته، فهـــو مثل غيره من الكتاب اليهود يتأثر بتراثه الديني والأدبي، وتبدو تلك الروح

---

(١) د. محمد عاطف العراقي: ابن ميمون (موسى): مقالة ضمن مقالات معجم أعلام الفكر الإنساني إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير: إبراهيم مدكور، ١٩٨٤م، للهيئة المصرية العامة للكتاب، جـــ١، ص٢٨٨.

(٢) موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرون: في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قـــوة في جسم من دلالة الحائرين وشرح تلك المقدمات للحكيم التبريزي صحح الكتاب وقدم له محمد زاهد الكوثري ١٣٦١هـــ/١٩٩٣م المكتبة الأزهرية للتراث مصر. المقدمة بقلم محمد زاهد الكوثري، ص ١٧-١٨.

العبرية واضحة جلية فى أعماله الدينية بصفة خاصة[١]. ويعترى أسلوبه أحياناً بعض الأخطاء النحوية بسبب كتابته بعض عباراته تحت تأثير النحو العبرى[٢].

ولما كان ابن ميمون يريد المزج بين الموسوية والأرسطاطاليسية أعنى أنه يريد أن يبين أنه من الضرورى تطابق العقل والإيمان[٣]. فإنه يفسر حدوث العكس أعنى تعارض العقل والإيمان أنه يحدث بسبب أخذنا بعض الألفاظ بمعناها الحرفى الذى يتلائم مع عقولنا التصويرية الخالية. وهذا الشرك – التعارض بين العقل والإيمان – يقع فيه غير المتعلمين وهم غالبية الناس. أما المتعلمون الذين يفهمون النص جيداً، فإنهم لا يقعون فى ذلك الشرك، فهم يحاولون دائماً التوفيق بين العقل والإيمان[٤]. لذلك نجد ابن ميمون يضع فى بداية الكتاب مقدمة لغوية طويلة، يبين فيها دلالة بعض الألفاظ فى اللغة العبرية والعربية كلما تيسر له ذلك، ويوضح كذلك معنى اللفظ فى سياق الكلام، ويشير أيضاً إلى الهدف من وراء تحديد معنى اللفظ الدينى والأخلاقى والفلسفى حتى لا يحدث لبس أو حيرة لدى المتلقى فى فهم أحد ألفاظ كتابه[٥].

والسؤال المطروح: هل نجح ابن ميمون فى ذلك؟ هذا ما سنحاول التعرف عليه فى هذا العمل المتواضع.

٢–الغرض من تأليف الكتاب: يشير ابن ميمون فى مقدمته لكتاب الدلالة إلى أن للكتاب غرضين: **الأول**: تبيين وتحديد معانى أسماء وردت فى كتب النبوة، **والثانى**: توضيح أن بعض الأمثال التى وردت فى كتب النبوة أنها أمثال فحسب. بالنسبة **للغرض الأول** نجده يوضح المقصود من أسماء وردت فى كتب النبوة، وتلك الأسماء منها أسماء مشتركة، وبعضها مستعارة، وأخرى مشككة.

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، المقدمة بقلم أ.د. حسين أتاى ص-XXXV XXXVI.

(٣) د. محمد عاطف العراقى: ابن ميمون (موسى): مقالة ضمن مقالات معجم أعلام الفكر الإنسانى إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير: إبراهيم مدكور، جـ١، ص٢٨٨.

(٤) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، م٤، جـ٣، ص ص١٢٦-١٢٧.

(٥) أمانى يوسف أحمد مليح: دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون دلالة الحائرين: رسالة ماجستير غير منشورة، ص٣٨.

وتلــك الأســماء مــن يقرؤها توقعه في لبس وحيرة من المعنى المقصود منها بالتحديد. ولا يريد ابن ميمون أن يخبر بالمعنى المقصود لهذه الأسماء الجمهور ولا المبتدئيــن بالــنظر ولا من تعلم علوم الشريعة بل أنه يخبر بها المعتقد في صــحة الشــريعة، والكــامل في دينه وخلقه، ومن نظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها، والتزم بما يليه عليه العقل من أحكام. وعاقته ظواهر الشريعة عن ذلك. ولا يــزال في حيرة من تلك الألفاظ (المشتركة، والمستعارة، والمشككة) فهو إما أن يــأخذ بالمعــنى الذى اتفق مع العقل ويظن أنه يهدم بذلك الشريعة أو العكس يــأخذ بالمعنى الذى يوافق الشريعة وهو بذلك يعارض أحكام العقل. ويظل على هــذا الــنحو مــترددا بين إرضاء العقل أو الشريعة أعنى أنه يظل في حيرة إما يــرجح الشرع على الفلسفة أو يرجح الفلسفة على الشرع. ويبدو الغرض الثاني واضــحاً في إشارة ابن ميمون إلى أن بعض الأمثال الخفية جداً الواردة في كتب الأنبــياء، ولم يصرح بأنها مثل لها ظاهر وباطن، وإذا أخذ الباحث عن الحقيقة بالمعــنى الظاهــر لها وقع في حيرة، وعندئذ علينا أن نعرفه أن ذلك مثل حتى يهــتدى ولا يقــع في حيرة، وندله بذلك على المعنى المقصود منها. ولذلك سمى ابن ميمون هذا الكتاب "دلالة الحائرين"[1].

والألفــاظ المــبهمة والأمــثال الغامضة الواردة في التوراة تبدو في حديث الأنبــياء عــن قصة الخلق (العلم الطبيعى) وقصة الأمر (العلم الإلهى). فبالنسبة للعلــم الإلهى فهو يتناول غوامض الشريعة (غوامض التوراة) أو كما يقول ابن مــيمون رؤوس الفواصــل. وهو يريد توضيحها في هذا الكتاب لمن يقدر على فهمهــا جــيداً، وهــى لا تعطــى إلا للحكماء أى أن سرها للمتقين فحسب، أما الجمهــور فلا تعطى له. أما العلم الطبيعى فيعرفه الجمهور لكن معانيه ومبادئه فلا تعطى للجميع بل تفسر لبعض آلاف من الناس فحسب. لذلك تأتى معانيه في كتب النبوة بألغاز وأمثال لأنها مرتبطة كثيراً بالعلم الإلهى فهى سر من أسراره. ومــن الخطــأ البين عند ابن ميمون أن يقوم أحد العالمين بتلك الأسرار بنقلها – ولــو القدر الذى أدركه – للآخرين. فهذا الأمر منهى عنه شرعاً، وتلك الأسرار

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص ٩-١٠.

تـبدو وتختفي وكأن طبيعتها عظيمة وقليلة. ولذلك كل حكيم إلهى ربانى كلما هم بالحديث عن تلك الأسرار تكلم عنها بأمثال وألغاز، كأنه منقاد نحو هذا الغرض بـالإرادة الإلهية كما تقودهم لأحوالهم الطبيعية. تلك الأمثال لا يفيد ظاهرها شيئاً فى فهم غوامض التوراة بل يفيد فى إصلاح لأحوال الناس، وأما باطنها فإنه يفيد فى اعتقاد الحق على ما ينبغى أن يكون، لقد تلف – أى انقطع – العلم الإلهى من أهـل الملة لأنه غير مباح لكل الناس بل مضنون به على فئة محددة[1]. وبسبب انقطـاع هذا العلم من أهل الملة فما نجده من كلام فى التوحيد عند اليهود أخذوه عـن متكلمى المسلمين. وذكر الإله هذا العلم الإلهى لنا لتكميلنا وإصلاح أحوال معاشنا، وذلك يكون بعد أن نؤمن بعدة اعتقادات عقلية أولها إدراكه تعالى حسب قدرتـنا، والعلم الإلهى يأتى بعد العلم الطبيعى، ولأن الأمر جليل وعظيم، وعقلنا قاصر عن إدراك تلك الأمور على ما هى عليه، لذلك خاطبنا الإله بغموض من خلال الأمثلة والألغاز. يقول ابن ميمون (كما قالوا عليهم السلام أنه لا يمكن أن يعطـى للإنسـان قصة الخلق فى البدء لأن الكتاب يقص لك بغموض: فى البدء خلق الله.. إلخ. فقد نبهوك على كون هذه الأحياء المذكورة غامضة. وقد علمت قول سليمان: ما هو بعيد وعميق جداً، ومن يجده؟)[2]. ويشير ابن ميمون إلى أن مـا ورد مـن ألفاظ مشتركة فى قصة الخلق يفسرها الجمهور على قدر عقولهم القاصرة تفسيراً ناقصاً ويفسرها الكاملون على قدر كمالهم تفسيراً كاملاً.

وفى الجزء الثانى من الكتاب يعرفنا ابن ميمون أنه لم يضعه بغرض تأليف عمـل فى العلم الطبيعى أو العلم الإلهى، فالمؤلفات فى تلك الموضوعات كثيرة وكافـية بل الغرض من تأليف هذا الكتاب (هو تبين مشكلات الشريعة، وإظهار حقـائق بواطنها التى أعلى من أفهام الجمهور)[3]. ولأجل ذلك عندما يتحدث ابن مـيمون عن الأفلاك والعقول المفارقة، والمادة والصورة، والفيض وغيرها من المشـكلات الفلسفية لا يهدف إلى المعنى الفلسفى وحسب إنما يقصد تبين إحدى مشكلات الشريعة، وبالتالى فهم كثير من أمور الشريعة، حتى يصل إلى ما يريد

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص ١١-١٢، ١٣، ١٧، ١٨٤.
(٢) نفس المرجع: جـ١، ص١٤.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٢٨٢.

فهمه وهو توضح قصة الخلق وقصة الأمر التى هى من جملة غوامض التوراة فهذا الموضوع الرئيسى للدلالة[١]. إن ابن ميمون وضع الدلالة بغرض الجمع بين أمور الدين الظاهرة وأمور الفلسفة الخفية فى آن واحد، إنه يريد أن يثبت أن للشريعة اليهودية قيمة عقلانية وفكرية، وأنها تتفق مع العقل والفلسفة، لذلك يرى بعض الباحثين أنه يحاول أن يستخرج من الكتاب المقدس ما يؤكد ميتافيزيقا أرسطاطاليس[٢]. ومن هذا المنطلق يعتبر هؤلاء الباحثين الدلالة مؤلفاً دينياً وليس مؤلفاً فلسفياً.

إن موسى بن ميمون وضع هذا العمل من أجل التوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث يورد بعض الحجج الفلسفية ليؤكد على بعض الآراء الدينية، فما ورد من فلسفات فى هذا العمل ليست الموضوع الرئيسى له بل الموضوع الرئيسى هو الشريعة أو اللاهوت اليهودى الذى أراد البرهنة عليه بالطرق الفلسفية، حتى ينقذ هؤلاء الذين اضطربوا وحاوروا فى بحار الفلسفة الموغلة فى العمق. يقول صاحب فوات الوفيات عن الدلالة (.. وله كتاب الدلالة فى أصول دينهم...)[٣]. ويؤكد على هذا المعنى أيضاً برهييه الذى يعد ابن ميمون فى هذا العمل حاخاماً وليس فليسوفاً. يقول برهييه (فهو فى هذا المقام، وفى كتابة دلالة الحائرين حاخام يشرح الشريعة ولا يتطرق إلى الموضوعات الفلسفية، ومسائل العقول المفارقة وحركات الأفلاك، والصورة والهيولى، إلا ليفهم التوراة فهماً أفضل. فالنظر الفلسفى مستقل بذاته، كما سيرى القديس توما الأكوينى، لكنه يؤكد حقائق الشريعة)[٤]. وبسبب محاولته التوفيق بيت الفلسفة والدين فى هذا الكتاب أصبح الكتاب مملوءاً بالتناقضات المحيرة، ولذلك يرى بعض الباحثين أن ابن ميمون يعد فى هذا العمل أول الحائرين الذين غاصوا فى بحور الفلسفة. إن ابن ميمون عالم اللاهوت المتفلسف حاول التوفيق بين الفلسفة

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢، ص ٢٨٢ــ٢٨٣.
(٢) د. عبدالرازق أحمد قنديل : الأثر الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط ص ٢٥٧ ــ ٢٥٨.
(٣) محمد بن شاكر الكتبى : فوات الوفيات والذيل عليها، م٤، ص١٧٦.
(٤) أميل برهييه : تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشى، ط١، ١٩٨٣م، دار الطليعة، بيروت ــ لبنان، الجزء الثالث العصر الوسيط والنهضة، ص١٣٢.

والديــن لأجل أن يدافع عن الدين لا عن الفلسفة (ويؤكد لنا كتاب دَلالة الحائرين وهــو كتابه الوحيد ذو النزعة الفلسفية، هذا الرأى. ولأن قضية العصر وشاغله الأول كــان التوفــيق بين الفلسفة والدين، رأى هو أيضاً أن يقوم بهذه المحاولة معتمداً على حقيقة يقينية ومبدأ لا يتزعزع إيمانه به أبداً وهو أن الحق دائماً هو الديــن، وأن درجــة يقيــن الحقيقة الدينية تفوق بالطبع تلك التى تخص الحقيقة الفلســفية العقلية)[١]. وإذا تعارض الدين مع الفلسفة لجأ على الفور إلى التأويل، مثل ابن رشد حتى يتم التوفيق بينهما، وهو هنا يؤول كعالم لاهوت لا فيلسوف، عــالم لاهوت يرى أن الفلسفة فى خدمة الدين حيث تقوم بشروح حقائق الشريعة الــيهودية وتأكــيدها. وإذا كان ابن ميمون عاب على متكلمى اليهود الخلط بين الشريعة اليهودية والفلسفة إلا أنه لم ينجح فى الفصل بينهما مثل ابن رشد[٢].

٣-موقف المسلمين واليهود من الكتاب: إن دلالة الحائرين على غرار كثير مــن المؤلفات يوضح لنا طبيعة العصر الذى عاش فيه مؤلفه، ذلك العصر الذى يموج بكثير من التيارات الدينية والفلسفية، ذلك العصر الذى احتارت فيه العقول بين الدين والفلسفة، إنه عصر ينتظر المخلص - إن جاز التعبير - الذى يخلص الــناس الذين اضطربوا مما هم فيه من اضطراب، إنه عصر أراد شخصاً لديه الجــرأة علــى اقــتحام تلك المشكلات الدينية والفلسفية المعقدة ليوجد لها حلولاً حاســمة حتى لا تعود العقول مرة أخرى إلى الحيرة والاضطراب. وفى الدلالة يذكــر ابن ميمون آراء الفلاسفة بجانب آراء علماء الدين. فتارة يميل إلى الدين وتــارة يمــيل إلى الفلسفة وثالثة يوفق بينهما، وهو فى ذلك كله من الممكن أن يشك فى موروثات الشعب الإسرائيلى الدينية والأدبية مما آثار فريقاً من متدينى اليهود عليه[٣].

وهــذا كتاب لم يدفع مفكرى المسلمين لدراسته وتحليله بالرغم مما فيه من نقد موجهاً لمتكلمى الإسلام وفلاسفته. ويعبر عن ذلك محمد زاهد الكوثرى بقوله

---

(١) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص١٨٧.
(٢) نفس المرجع: ص ١٩٤-١٩٥.
(٣) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ص١٢٣.

(لكـن الغريب أنه – يقصد الدلالة – لقى مناوأة شديدة من أهل دينه فى حين أن علمـاء المسـلمين لـم يهـتموا بالرد عليه مع أن حملاته فى كتابه على فرق المسـلمين كانت شديدة، ولعل ذلك التساهل منهم معه أتى من جهة سعيه الحثيث فـى انتشـال الـيهود من ورطة التجسيم المتوارث بينهم فوجدوا فى عمله هذا تخفـيف الشـر فـى جانـب اليهود، فكان هذا شفيعاً له عندهم وتعرضه لفرق المسلمين لم يبالوا به لكون سهل الرد)[1].

وتتضح أهمية هذا الكتاب عند اليهود بسهولة ويسر إذا ما قارناه بغيره من المؤلفـات السـابقة عليه التى لم ترق لمستواه المتميز، وكذلك بالنسبة للمؤلفات التالـية علـيه الـتى كانـت عالة عليه، فكثير من كتاب اليهود استلهم معارفهم وأفكـارهم مـن هـذا العمل الميمونى وغيره من أعماله الهامة جداً[2]. وإذا ما نظـرنا إلـى الشـروح العديدة التى وضعت حول هذا المؤلف نجدها تدل على أهميته الكبيرة، حتى أن صاحب النظرة المدققة يجد أنه لم ينال مؤلفاً وضعه أحد الـيهود مـثل ذلـك الاهتمام الكبير[3]. ولقد رفض ابن ميمون فى هذا المؤلف التفسـير الحـرفى لنصـوص التوراة لذلك نجده يؤول بعض النصوص الدينية ويضـع تفسيراً عقلياً فلسفياً لكثير منها أيضاً. ولهذا يعتبره اليهود واضع أساس التفسـير العقلى لليهودية، وهذا التفسير الفلسفى للنصوص الدينية اعتمد فيه ابن مـيمون علـى فلسفة أرسطاطاليس وعلى غيره من فلاسفة المسلمين، لذلك نجد كـتاب الدلالة يحفز مؤيديه من اليهود على الإقبال على دراسة الفلسفة والمنطق والاسـتفادة مـنها فى دراسة نصوص التوراة والمشنا والتلمود وتفسيرها لذلك يعتـبر بعـض الباحثين الدلالة الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى. ويعبر عن

---

(١) موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرون: فى إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة فى جسم من دلالة الحائرين وشرح تلك المقدمات للحكيم التبريزى صحح الكتاب وقدم له محمد زاهد الكوثرى المقدمة بقلم محمد زاهد الكوثرى.

(٢) د. محمـد أحمد عبدالقادر: ملامح الفلسفة المشائية بين ابن رشد وموسى بن ميمون، ١٩٩١م، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ص٧٩.

(٣) د. محمد عاطف العراقى: ابن ميمون (موسى): مقالة ضمن مقالات معجم أعلام الفكر الإنسانى إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير: إبراهيم مدكور، جـ١، ص٢٨٩.

ذلـــك بالنثيا بقوله (إنه بحق جماع ما فى اليهودية من لاهوت وفلسفة)[١]. ولهذا السبب يعتبره مؤيده من اليهود العمل الفلسفى المهم المؤلف من قبل يهودى، فلم يكن له تأثير كبير على الفلسفة اليهودية الوسيطة فحسب بل إنه كان له أثر فعال علـــى التفكـــير الـــيهودى الحديث[٢]، فيرجع الفضل إلى الدلالة فى تذوق يهود العصـــور الوســـطى فلســـفة أرســـطاطاليس مما أهلهم للعب دور الوساطة بين المسلمين والفلاسفة الأوروبيين، بل نجد اسبينوزا ومنديلسون يتلقيا معارفهما من هذا الكتاب[٣][*]. إن دلالة الحائرين عند أنصاره يعد بالنسبة للفلسفة اليهودية فى مكانة التلمود بالنسبة للديانة اليهودية[٤].

يتضـــح لـــنا بذلك أهمية هذا الكتاب الكبيرة عند اليهود، فهل كان ذلك رأى كـــل اليهود؟. إن اليهود فى الواقع انقسموا بصدد هذا الكتاب منذ وضعه موسى، واســـتمر الخلاف بينهم حوله حتى نهاية العصور الوسطى. فنجد فريقين بصدد الدلالة: فريق يؤيده ويبين مدى أهميته - كما أوضحنا - وفى المقابل فريق آخر يرفضـــه ويذمـــه ويعتـــبره جاء للتضليل وليس للتدليل، فهذا الكتاب ملاء - عند معارضـــيه - بالمعارف الفلسفية الكثيرة التى تؤكد على كفر مؤلفه وإلحاده لأنه حاول فيه أن يوضح مشكلة الشريعة فوقع فى شرك الفلسفة وغاص فى بحورها، فجـــاء كـــتابه مكـــتظاً بالدهاليز الفلسفية، وصعب المنال، وعسير الفهم، وشديد التعقـــيد. يقـــول عـــنه بعـــض الباحثـــين المحدثـــين (إنه مزيج فلسفى من فكر أرسطاطاليس وفلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجة، مع

---

(١) آنخيل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى نقله عن الأسبانية د. حسين مؤنس، ص٥٠٣.

(٢) Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, p.768-777.

(٣) د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب، ١٩٤٨م، جمعية الثقافة الإسلامية، ص١٢٣.

(*) وبالنســـبة لاســـبينوزا نجده رغم تأثره بابن ميمون إلا أنه يرفض تأويله للنصوص الدينية ليوفق بينها وبين العقل. فيرى اسبينوزا (أن الكتاب المقدس قد شقى بمن سلطوا عليه التأويل فى جرأة لا نجدها لهم إزاء كتاب غـــيره. ثـــم ينتهى بتأكيد أن طريقة ابن ميمون لا فائدة - منها مطلقاً، وبأنها لا تدعنا ندرك المعانى الحقة للكـــتاب المقـــدس. وإذن، يجب رفض صنيع ابن ميمون باعتباره عملاً ضاراً وعابثاً. وموقف اســـبينوزا هذا واضـــح، وذلـــك مـــتى لاحظنا رأيه فى العلاقة بين الوحى والعقل أو بين الدين والفلسفة، فهما متمايزان فى الطبـــيعة والغاية.. ولهذا يجب الفصل بينها وبقاء كل منهما مستقلاً فى دائرته الخاصـــة به) د. محمد يوسف موســـى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ١٩٥٩م، دار المعارف مصـــر، ص ١١٢.

(٤) أمـــانى يوســـف أحمد منيع: دراسة تحليلية لكتاب موسى بن ميمون دلالة الحائرين: رسالة ماجستير غير منشورة ١٤١٠هــ/ ١٩٨٩م كلية الآداب جامعة القاهرة ص ب-ج.

محاولـــة للتوفـــيق بين هذه الاتجاهات المتضاربة وما جاء به أنبياء بني إسرائيل فـــي العهـــد القديـــم، مـــع تـــأويل مبالغ فيه يأخذ من مثاليات أفلاطون ومذهب الأفلاطونـــية الجديـــدة)[1]. إن هـــذا العمل الميموني يقوم على تأويل النصوص الدينـــية والأخـــذ بالمعنى الباطني لها، إنه يحمل في طواته تيارات فكرية عديدة متضادة ومتعارضة وأول الحائرين فيه هو ابن ميمون نفسه، وعنوان هذا الكتاب مخـــالف لمحـــتواه. إنه كتاب (يبدو لقارئه غير المتعود على الجدل – حتى من الـــيهود أنفســـهم – إنـــه كان أولى أن يسميه "حيرة المستدلين" ولكن بحر الجدل الـــيهودي واسع، فالكلمة الواحدة عندهم لها معنى مباشر، ومعنى رمزي، ومعنى اجـــتهادي، ومعـــنى ســـري)[2]. ونظـــراً لـــتلك الطبيعة المعقدة للكتاب اعتبره عبداللطـــيف الـــبغدادي كـــتاب سوء لأن المطالع له سيجده مخالفاً ليس لشريعة اليهود فحسب بل مخالفاً لأصول كل الشرائع والعقائد، يقول البغدادي (فوجدته – يقصـــد الدلالـــة – كـــتاب ســـوء يفســـد أصـــول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصـــلحها)[3]* ولذلـــك يذم فرق من المفكرين هذا الكتاب ويسمونه الضلالة أي ضلالة الحائرين وليس دلالة الحائرين[4].

ويشـــير د. إســـرائيل ولفنسون إلى أسباب تلك الحملة الشرسة على الدلالة على النحو التالي:

١– إنه جعل أرسطاطاليس والمشروع الإسرائيلي في منزلة واحدة في كثير من المسائل الفكرية، ومساواته بين أرسطاطاليس الفيلسوف وموسى عليه السلام

---

(١) د. حسن ظاظا: موسى بن ميمون والمسلمين: مقالة بمجلة الفيصل السعودية العدد ٢٢١ ص٤٨.
(٢) د. حسن ظاظا: الحائرون وموسى بن ميمون والمسلمين: مقالة بمجلة الفيصل السعودية العدد ٢٢٢ ص٢١.
(٣) عبداللطـــيف البغدادي: كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، ط١ ١٢٨٦هـــ مطبعة وادي النيل مصر، المقدمة ص و.
* عـــندما يعبر البغدادي هنا عن تأثير الدلالة على الشرائع والعقائد. يقول (..يفسد..) ولكن د.إسرائيل ولفنسون يحـــرف الفعل (يفسد) إلى الفعل (يفصل). وبالنسبة لمدلول الفعل الأول (يفسد) فإنه يعني أن الكتاب ضرره بالغ الخطـــورة على الشرائع والعقائد فهو يدمرها، وبالنسبة لمدلول الفعل الثاني (يفصل) فإنه يعني أن الكتاب يبين الشـــرائع والعقائد ويوضحها. ويوجد بون شاسع بين المعنيين كبيراً جداً. ينظر د.إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصـــنفاته ص٣٢.
(٤) ابـــن العبري: تاريخ مختصر الدول ص٤١٨، محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د.إحسان عباس ج٤ ص٢٨٨.

النبى أمر ترفضه الشريعة، لأن ذلك يترتب عليه الشك فى كثير من النظريات الدينية وبخاصة مسألة المعجزات التى لا يمكن تفسيرها فلسفياً.

٢- تناول موسى بن ميمون موضوعات وجود الإله وإدراكه على الطريقة السلبية – سلب صفاته – ومعالجته كثير من الموضوعات الدينية بطريقة فلسفية.

٣- قام بتأويل نصوص التوراة على نحو فلسفى، فظهر الدين بمظهر السخرية، فهجر الناس الدراسات الدينية ومالوا لدراسة التوراة والتلمود بطريقة فلسفية.

ويعرض د. ولفنسون لجولات تلك المعركة التى دارت رحاها بين أنصار كتاب الدلالة ومعارضيه، فبين أن المعركة دارت في مسقط رأسه بالأندلس – وليس فى مصر البلد التى ألف فيها الكتاب – وأيضاً فى فرنسا. حيث وقف معارضو الكتاب ضد كل من يدرس الدلالة أعنى ضد كل من يتأول النصوص الدينية بطريقة فلسفية وأنذروهم بدعوة الحرمان. وكان فى المقابل أنصار الدلالة رافضين لهذا الموقف المتطرف من قبل المعارضين، واستمر الحال على هذا النحو وكل يوم تزداد المعركة شراسة إلى أن ظهر فريق ثالث حاول التوفيق بين الفريقين، ولكن منيت تلك المحاولة بالفشل. وأخذ كل فريق من الفريقين المتنافسين يتصل بالحكام ليستعديهم على الفريق الآخر، فنجد الفريق المعارض للدلالة يحرم دراسته ويحرق كتب ابن ميمون فى مقابل أنصاره الذين احتجوا على ذلك. وفى تلك الأثناء ألف إبراهيم بن موسى بن ميمون رسالة سماها "رسالة الكفاح فى سبيل الله" وضح فيها أسباب تأليف دلالة الحائرين، وأسباب محاربته ومحاربة الفلسفة، وفيها أيضاً رد على التهم التى وجهها أعداء الدلالة له. وعموماً فإن محاربة الدلالة كانت أحد الأسباب التى ساعدت على انتشاره بين اليهود أينما حلوا، واستمر الاهتمام بهذا الكتاب فى العصر الحديث وترجم لعدة لغات، ومن أهم تلك الترجمات ترجمة Munk الذى أخرج النص العربى مصحوباً بترجمة فرنسية لأن الترجمة العبرية لموسى بن تبون لم تكن واضحة، وتلك الترجمة الفرنسية استفاد منها يهود الغرب، وبعد ذلك فى سنة ١٩٢٩م

روجع الكتاب ونشر فى تل أبيب وطبع طبعة صحيحه[1]. والنسخة التى اعتمدنا عليها فى هذا العمل المتواضع عن موسى بن ميمون عثر عليها أ.د. حسين أتاى فــى مجموعــة خطــية تحت رقم ١٢٧٩ فى مكتبة جار الله باسطنبول، وكتبها الناســخ بالعــبرية بحروف عربية ولمَ يترجمها إلى العربية، وقام د. أتاى بهذا الدور فترجمها إلى العربية ليطلع الناطقين بها على كتاب: دلالة الحائرين.

وفــيما يــتعلق بترجمة الكتاب إلى لغات عديدة علينا أن نشير إلى أن هذا الكــتاب ظهــر بالعربــية المكتوبة بحروف عبرية ولم يكن اليهود يعرفون تلك الطريقة فى الكتابة، ولما وصلت المؤلف كثيراً من الرسائل التى تطلب نسخاً من الكتاب موقعة بتوقيعه. عندئذ أصبحت ترجمة الكتاب إلى اللغة العبرية ضرورية ليقرأه اليهود ممن لا يعرف العربية المكتوبة بحروف عبرية. وللكتاب ترجمتان: الأولــى: لشــموئيل بن تبون. والثانية: للشاعر يهودا حريزى. بالنسبة للترجمة الأولــى قام بها المترجم فى حياة موسى حيث كان يرسل لابن ميمون كل جزء يترجمه ليراجعه ويؤكد على صحة ترجمته ويوقع على ما تم ترجمته ومراجعته من قبل ابن تبون. تم ذلك رغم بُعد المسافة بين الفسطاط (مصر) حيث يقيم ابن مــيمون ولونــيل (فرنسا) حيث يقيم ابن تبون. وانتهت الترجمة والمراجعة قبل وفــاة موســى بن ميمون بأربعة عشرة يوماً. وطبعت تلك الترجمة حوالى سنة ١٤٨٠م وطبعــت مــرة أخــرى فى سنة ١٥٥١م. وأما الترجمة الثانية فكان المــترجم يراسل المؤلف أثناء الترجمة التى انتهى منها أيضاً قبل وفاة المؤلف. لكــن لم يكتب لها الانتشار مثل ترجمة ابن تبون بسبب ما يعتريها من غموض وعــدم دقــة التعبــير عن آراء ابن ميمون. وتوالت الترجمات على الكتاب من عربية ولاتينية وفرنسية وإسبانية وألمانية وغيرها من اللغات[2].

ويوصـــى ابــن ميمون كل من يقرأ هذا الكتاب أن لا يبين منه لغيره إلا ما هــو متفق عليه بين علماء الشريعة المشاهير، وإن فهم من الكتاب ما لم يدل به غــير ابــن مــيمون من العلماء لا ينقله لغيره ولا يرد عليه. حتى لا يضر ابن

---

(١) د. إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ص١٣٢-١٤١.
(٢) نفس المرجع: ص١٢٤-١٢٧.

ميمون لأنه قد يكون ما فهمه من الكتاب غير ما قصد إليه ابن ميمون. وبالجملة مــن قــرأ الكتاب واستفاد منه يحمد الله، ومن لم يستفد منه شيئاً يحسبه وكأنه ما ألف، وإن وجد فيه فساداً يتأوله ولو بإبعاد تأويل[1]. وينصح ابن ميمون المطالع لكــتابه بأنه إن أخذ بظاهر كلامه سيشعر للوهلة الأولى أنه لم يضف شيئاً جديداً لمــا يشرح من نصوص التوراة، ويضرب مثالاً على ذلك أقوال حزقيال النبي. فيقول (وذلك أني أشرح لك ما قاله حزقيال النبي عليه السلام شرحاً، وإذا سمعه كــل أحــد يظن أني لم أقل شيئاً زائداً على ما يدل عليه النص، بل كأني مترجم ألفــاظ من لغة إلى لغة أو ملخص معنى ظاهر القول. وإذا تأمله من ألفت له هذه المقالة، وتفهم فصولها فصلاً فصلاً بعناية كاملة، بأن له الأمر كله الذى بان لي، واتضــح حتى لا تخفى منه خافية. فهذه غاية المقدرة في الجمع بين الإفادة لكل أحد وبين منع التصريح بتعليم شئ من هذا الغرض كما يجب[2]. نستنتج من ذلك أن ابــن مــيمون يرى أنه إذا كان من يأخذ بظاهر كلامه يشعر وكأنه لم يضف شيئاً لنصوص التوراة، فإن المدقق والمتفحص الذى ألف له هذا الكتاب، المتبحر في الفلسفة، يظهر له ما يريده ابن ميمون وتكشف له كل خافية موجودة في هذا الكتاب، وكأن العامة – الذين يأخذون بظاهر النص – لن يستطيعوا الوصول إلى حقــيقة مــا يرمي إليه ابن ميمون أما الخاصة – أهل النظر والفلسفة – فبفضل الدربــة الفلســفية سيصلون إلى الحقيقة التي يريدهم ابن ميمون أن يصلوا إليها. وعلــى ذلــك نجد أن لآرائه الواردة في كتاب الدلالة ظاهر وباطن ولأجل ذلك يحــتار بعض الباحثين في فهم تلك الآراء مما دفع هؤلاء الباحثين إلى القول بأن هذا الكتاب ما جاء للدلالة الحائرين بل جاء لحيرة المستدلين.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاي جــ١ ص٢٠-٢١.
(٢) نفس المرجع: جــ٣ ص٤٦٤-٤٦٥.

الفصل الثانى

الإلهيات

يشتمل على:

١- أدلة إثبات وجود الإله وأنه واحد ولا جسم ولا قوة فى جسم.

٢- أفعال الإله جيدة حسنة.

٣- النبوة.

٤- الصفات.

٥- العلم الإلهى.

٦- تدبير العالم والعناية به.

٧- العقول المفارقة.

الفصل الثانى

الإلهيات

تـناول موسـى بن ميمون فى كتاب "دلالة الحائرين" كثيراً من المشكلات الميتافيزيقـية بالبحـث والدراسـة. وسنكتفى فى هذا الفصل على عرض كيفية تناولـه للمشكلات الميتافيزيقية الخاصة بإثبات وجود الإله، وكيف أنه من خلال علمـه بهذا العالم يدبر شئونه ويعتن به، ومشكلات النبوة والصفات وغيرها من المشـكلات الميتافيزيقية التى تناولها ابن ميمون فى مؤلفه دلالة الحائرين. وفى إطـار ذلـك سـنحاول أن نقف على مدى تأثره بمتكلمى المسلمين وغيرهم من فلاسفة اليونان الذين تأثر بفلسفتهم من خلال الترجمات العربية لمؤلفاتهم وآرائهم المنتشرة فى مؤلفات متكلمى وفلاسفة المسلمين.

١ - أدلة إثبات وجود الإله وأنه واحد ولا جسم ولا قوة فى جسم

يـبدأ ابـن ميمون الجزء الثانى من كتابه دلالة الحائرين بعرض أدلته على إثبات وجود الإله ووحدانيته وأنه منزه عن أن يكون جسماً أو قوة فى جسم، وأن الموجود الطبيعى الذى يسرى عليه الكون والفساد هو وحده الذى يكون جسماً أو قوة فى جسم، وهذه الأدلة هى خمس وعشرون مقدمة برهن عليها أرسطاطاليس وأتـباعه من المشائين. ويسلم ابن ميمون بمقدمة واحدة من هذه المقدمات تسليماً لأنهـا تبرهـن كل مطالبه، وهى المقدمة السادسة والعشرون التى تشير إلى أن العـالم قديـم. ويسلم ابن ميمون بها على جهة التقرير، تلك المقدمة التى يزعم أرسـطاطاليس أنها صحيحة وأولى ما يُعتَقَد[1]. وهكذا يسلم ابن ميمون فى هذا الموضـع مـن الدلالة بقدم العالم على سبيل الفرض أعنى أنه يسلم بهذه المقدمة هنا مؤقتاً حتى يثبت صحة مطالبه السالفة الذكر، وصحة هذه المطالب لا تتنافى مـع القـول بقدم العالم الذى لم يبرهن عليه أرسطاطاليس على نحو ما يرى ابن ميمون، وهذا ما سوف نوضحه عند عرضنا لمشكلة قدم العالم وحدوثه عند ابن

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين آتاى جـ٢ ص٢٣٥، ٢٧٢.

ميمون[1]. ومن الصعوبة بمكان أن نقر هنا أنه يسلم بقدم العالم – فى هذا الموضع من كتاب الدلالة – أعنى أنه يقرر أن العالم قديم تقليداً لما يقرر أرسطاطاليس بل إن حسم مسألة كون ابن ميمون يؤمن بقدم العالم أم لا؟، لا يمكننا حسمها إلا بعد عرض مختلف الآراء التى ذكرها ابن ميمون فى هذه المشكلة حتى نتعرف على موقفه الحقيقى منها أعنى نعرف: هل هو يقلد أرسطاطاليس ويقول بقدم العالم أم أنه معارض له ومحب للتوراة ويقول بحدوث العالم حيث إن التوراة تنص على حدوث العالم عن عدم محض.

والمقدمات الخمس والعشرين التى ذكرها ابن ميمون لإثبات وجود الإله ووحدانيته وأنه ليس جسم ولا قوة فى جسم هى على النحو التالى:

١- إن وجود عظم – يقصد جسم – مالانهاية له محال.

٢- إن وجود أعظام لانهاية لعددها محال، وهو أن تكون موجودة معا.

٣- إن وجود علل ومعولات لانهاية لعددها محال. ولو لم تكن ذوات عظم، مثال ذلك، أن يكون هذا العقل مثلاً، سببه عقل ثان وسبب ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا إلى مالانهاية. وهذا أيضاً بين محال.

٤- إن التغير يوجد فى أربع مقولات: فى مقولة الجوهر، وهذا التغير الكائن فى الجوهر هو الكون والفساد. ويوجد فى مقولة الكم، وهو النمو والاضمحلال. ويوجد فى مقولة الكيف، وهو الاستحالة. ويوجد فى مقولة الأين، وهو حركة النقلة وعلى هذا التغير فى الأين تقال الحركة بخصوص.

٥- إن كل حركة تغير وخروج من القوة إلى الفعل.

---

(١) موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرون فى إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة فى جسم، من دلالة الحائرين، وشرح تلك المقدمات لأبى عبدالله بن محمد التبريزى، وصحح الكتاب وقدم لـه محمد زاهر الكوثرى ص٢٧ الهامش بقلم الكوثرى، وأميل برهييه: تاريخ الفلسفة ترجمة جورج طرابيشى جـ٣ العصر الوسيط والنهضة ص٢١٢، جورج فيدا: مقدمة للفكر اليهودى فى العصر الوسيط ترجمة وتعليمات د. على سامى النشار وعباس أحمد الشربيلى، وخرجه د. النشار تحت عنوان الفكر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية ١٩٧٢م منشأة المعارف الإسكندرية ص٢٠٨.

٦- إن الحـــركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهــو نــوع ما بالعرض. أما التى بالذات كانتقال جسم من موضع إلى موضع. وأمـــا التى بالعرض فكما يقال فى السواد الذى هذا الجسم أنه انتقل موضوع إلى موضـــع. وأمـــا التى بالقسر فكحركة الحجر إلى فوق بقاسر يقسرها على ذلك. وأمـــا الـــتى بالجزء فكحركة المسمار فى السفينة لأنه إذا تحركت السفينة نقول: إنـــــه تحـــرك المسمار أيضاً. وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملة يقال إن جزأه قد تحرك.

٧- إن كـــل متغـــير منقسم. وكذلك كل متحرك منقسم وهو جسم ضرورة. وكل ما لا ينقسم لا يتحرك. ولذلك لا يكون جسماً أصلاً.

٨- إن كـــل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة إذ ليست حركته بذاته، ولذلك لا يمكن أن يتحرك تلك الحركة العرضية دائماً.

٩- إن كـــل جســـم يحـــرك فإنمـــا يحركه بأن يتحرك هو أيضاً فى حال تحريكه.

١٠- إن كـــل ما يقال: إنه فى جسم ينقسم إلى قسمين. إما أن يكون قوامه بالجســـم. كالأعـــراض أو يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة فـــى جسم.

١١- إن بعـــض الأشياء التى قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقســـمة بالعرض كالألوان وسائر القوى الشايعة فى جميع الجسم. وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل.

١٢- إن كـــل قـــوة توجـــد شايعة فى جسم فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهياً.

١٣- إنـــه لا يمكن أن يكون شئ من أنواع التغير متصلاً إلا حركة النقلة فقط، والدورية منها.

١٤- إن حـــركة الـــنقلة أقدم الحركات وأولاها بالطبع، لأن الكون والفساد تتقدمها استحالة والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد.

١٥- إن الــزمان عــرض تابع للحركة ولازم عنها ولا يوجد أحدهما دون الآخــر، فــلا توجد حركة إلا فى زمان ولا يعقل زمان إلا مع حركة فكل ما لا توجد له حركة فليس هو واقعاً تحت الزمان.

١٦- إن كــل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة فى جسم، فتتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها أو موضوعاتها، فكذلك الأمور المفارقة الــتى ليست بجسم ولا قوة فى جسم لا يعقل فيها تعدد أصلاً إلا بأن تكون عللاً ومعلولات.

١٧- إن كل ما يتحرك فله محرك ضرورة إما خارج عنه كالحجر تحركه اليد أو يكون محركه فيه كجسم الحيوان، فإنه مؤلف من محرك ومتحرك، ولذلك إذا مــات، عدم منه المحرك، وهى النفس يبقى المتحرك وهو الجسد فى الحين. كمــا كان إلا أنه لا يتحرك تلك الحركة، فلما كان المحرك الموجود فى المتحرك خفياً لا يظهر للحس، ظن بالحيوان أنه يتحرك دون محرك. وكل متحرك يكون محــركه فــيه فهو الذى يسمى المتحرك من تلقائيه معناه أن القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة فى جملته.

١٨- إن كــل ما يخرج من القوة إلى الفعل فمخرجه غيره وهو خارج عنه ضــرورة، لأنـــه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثم مانع لما وجد بالقوة وقتاماً، بل كــان يكــون بالفعل دائماً، فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع فلاشك أن مزيل المانع هو الذى أخرج تلك القوى إلى الفعل.

١٩- إن كــل مــا لوجــوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضــرت أســبابه وجــد، وإن لــم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد.

٢٠- إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده إلا على حال.

٢١- إن كل مركب من معنيين فإن ذلك التركيب سبب وجوده على ما هو علــيه ضــرورة فلــيس هــو واجــب الوجود بذاته لأن وجوده بوجود جزأيه وبتركيبهما.

٢٢- إن كـــل جســـم فهـــو مركـــب مـــن معنيين ضرورة تلحقه أعراض ضـــرورة. أما المعنيان المقومان له فمادته وصورته، وأما الأعراض اللاحقة له فالكم والشكل والموضع.

٢٣- إن كل ما هو بالقوة وله فى ذاته إمكان ما، فقد يمكن فى وقت ما أن لا يوجد بالفعل.

٢٤- إن كـــل ما هو بالقوة شئ ما، فهو ذو مادة ضرورة لأن الإمكان هو فى المادة أبداً.

٢٥- إن مـــبادئ الجوهـــر المركب الشخصى، المادة والصورة. ولابد من فـــاعل أعـــنى محـــرك حرك الموضوع حتى هيأه لقبول الصورة وهو المحرك القريـــب المتهيـــئ لمـــادة شخص ما، فلزم من هنا النظر فى الحركة والمحرك والمـــتحرك. وقد بين فى كل ذلك ما يلزم تبينه. ونص كلام أرسطاطاليس على أن "المادة لا تحرك ذاتها"(*)، فهذه هى المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الأول(١)(**).

(*) Aristotle: Metaphysics, newely translated, as a postscript, to natural science, with an analyical index af techinical terms by Hope (Richard), Columbia university press New York 1952, Book XII 6. 1079b, 29-30

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى ص٢٣٥-٢٧١.

(**) لقـــد ســـبق مـــتكلمو المسلمين وفلاسفتهم ابن ميمون فى إثبات تلك المطالب، ولقد أورد ابن ميمون أدلة المتكلميـــن علـــى إثـــبات صحة تلك المطالب في الجزء الأول من الدلالة ص١٩٩-٢١٨، ٢٢٥-٢٣٢. ويبدو واضحا من تلك البراهين أن الله تعالي موجود وأنه واحد، وليس كمثله شئ، وأنه ليس بجسم ولا قوة في جسم، ولا صفات جسمانية له على الإطلاق، وأنه وحده القديم، ولا شريك له في ملكه، وهو خالق هذا الوجود عن عدم محض وعلى غير مثال سابق ويبدو ذلك واضحا في كثير من المصادر الكلامية نذكر منها على سبيل المثال:

١- أبوالحسن علي بن إسماعيل الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، ط١ ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م مكتبة النهضة المصرية.

٢- أبوالحســـن الأشعرى: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه د.حموده غرابه الناشر المكتبة الأزهرية للتراث.

٣- أبوالحســـن الأشعرى: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر تحقيق د.محمد السيد الجليند ١٩٨٧م مطبعة التقدم.

٤- أبومنصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادى. كتاب أصول الدين ط١ ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستنبول مطبعة الدولة

٥- الشـــهر ستاني. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهر ستاني ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م دار المعرفة بيروت لبنان

وتلك المقدمات نجد بعضها فى كتاب الطبيعة وشروحه وبعضها الآخر فى كتاب ما بعد الطبيعة وشروحه من أعمال أرسطاطاليس، وعلى ذلك تقوم براهين ابــن مــيمون علـــى إثــبات وجــود الإله على المبادئ الفيزيقية والميتافيزيقية الأرسطاطاليسية(١). وبالنسبة لنفى التجسيم عن الإله أو عقيدة التنزيه فقد قام ابن مــيمون بنشــرها فى اليهودية رغم كثرة النصوص الدينية التى تقضى بالتجسيم الصــريح، فــنجد ابن ميمون عندما يشير إلى النصوص التى تدعو إلى التجسيم يــتأولها بحيث تكون مستساغة لليهود، وقوله بالتنزيه تأثر فيه بفلاسفة المسلمين الذين تتلمذ على أيدهم لمثال ابن سينا وابن طفيل وابن رشد(٢).

٢- أفعال الإله جيدة حسنة

أفعال الإله تعالى شريفة، وتامة، وكاملة، فهذا ما تنص عليه شريعة موسى عليه السلام ويتفق معها فى ذلك النظر العقلى ولا ينكر ذلك إلا معاند أو مكابر. وحــتى يوضـــح ابـــن ميمون ذلك يقسم الأفعال بعامة إلى أربعة أنواع بحسب غايــتها. فعــل الــباطل، وفيه الفاعل يقصد غاية ما لا تحصل له بسبب بعض الصــعوبات التى تعوقه عن الوصول لغايته، وفعل العبث، لا يقصد فاعله غاية أصـــلاً، وفعـــل اللعـــب، ويكـــون للفعل غاية خسيسة غير مفيدة كثيراً أو غير ضـــرورية. وفعـــل جيد حسن، الذى يفعله فاعله بقصد غاية شريفة ذات منافع ضـــرورية وتحصــــل هذه الغاية. وتكون الأفعال بذلك ما لها غاية وما ليس لها

٦- القاضـــى عبدالجـــبار: شـــرح الأصـــول الخمسة تعليق الإمام لحمد بن الحسين لبى هاشم حققه وقدم له د.عـــبدالكريم عثمان ط١ ١٩٦٠م الناشر مكتبة وهبه... وبالنسبة لفلاسفة المسلمين نذكر منهم على سبيل المـــثال ابن سينا الذى أثبت وجود واجب الوجود، وبرهن على أنه واحد وبسيط وتام، وأنه ليس جسماً ولا مادة جسم ولا صورة جسم، ولا قسمة له، وليس له شبيه، وهو خير محض وحق بكل معانى الحقيقة، ولا ضـــد له. وأشار ابن سينا إلى ذلك فى القسم الثالث "الحكمة الإلهية" من مؤلفه النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) ط٢ ١٣٥٧هـــ/ ١٩١٨م مطبعة السعادة مصر. والمتأمل فى أدلة المتكلمين وابن سينا وابن ميمون على إثبات وجود الإله يجدها متشابهة إلى حد بعيد ويبدو فيها كذلك أثر فلسفة أرسطاطاليس واضحا.

(١) Kedaurie(Elie): The jewish world: Revelation, prophecy and History, C 1979, Thomas and Hudson LTD London P.213.

(٢) موسى بن ميمون: المقدمات الخمس والعشرون فى إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة فى جسم من دلالة الحائرين وشرح تلك المقدمات لأبى عبدالله بن محمد التبريزى وصحح الكتاب وقدم له محمد زاهد الكوثرى ص١٧، ٢٣.

غايـــة، وتلـــك الغايـــة قـــد تكون شريفة وقد تكون خسيسة، وقد تحصل وقد لا تحصـــل[١]. وبالنســـبة لأفعـــال يهوه فهي من النوع الرابع جيدة حسنة، وهذا ما تـــنص عليه الشريعة كما ذكرنا سابقاً. يقول ابن ميمون: (فإن كل ما فعله تعالى مـــن أجل شئ، فإن ذلك الفعل ضروري في وجود ذلك الشيء المقصود أو مفيد جـــداً، مـــثاله اغتذاء الحيوان ضروري في بقائه ووجود العينين له مفيد جداً في بقائـــه وما قصد بالاغتذاء إلا بقاء الحيوان مدة ما، وما قصد بالحواس إلا الفوائد الحاصـــلة للحيوان بادراكتها وهكذا هو أيضاً الرأي الفلسفي أن ليس في الأمور الطبيعة كل شئ على جهة العبث أعني أن كل ما ليس بصناعي فإنها كلها أفعال طلـــب بهـــا غاية ما، سواء علمنا غايتها أو لم نعلم)[٢]. نستنتج من ذلك أن كل موجـــود أوجـــده الإله وجد بقصد قاصد، وهو تعالى لا يفعل إلا الأصلح والخير علـــى نحـــو مـــا اتفـــق المعـــتزلة أي أن أفعالـــه تعالى محكمة متقنة كما ذكر الأشاعرة[٣].

وقـــد يعـــترض بعـــض الفلاسفة على ذلك ويزعمون أن أفعال الإله كلها بحســـب مشـــيئته، وأنهـــا لا غاية لها، ولا يقال لم فعل بل يفعل الإله ما يريد ولـــيس ذلك تبعاً لحكمة، وتدخل عندهم أفعال الإله في مجال العبث بل أحط من العبـــث لأنها عندهم لا غاية لها ولا فائدة ويزعمون ذلك لأنهم يعتقدون أن العالم كلـــه لا غايـــة له، وقالوا بالضرورة بحدث العالم، وأنه كذا شاء لا لعلة أخرى. والواقـــع أن كـــل ما يريد أن يفعله الإله ممكن ولا تعوقه عن ذلك موانع، وهذا رأي أهل الشريعة والفلاسفة وكذلك ابن ميمون[٤]. وهؤلاء جميعاً يعتقدون أيضاً أن العـــالم يكون عن عدم محض تبعاً لمشيئته وحكمته تعالى. يقول ابن ميمون: (فإنـــا مـــع اعتقادنا أن العالم حادث فإن جملة أحبارنا وعلمائنا ليس يعتقدون أن

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاي جـ٣ ، ص٥٦٩-٥٧٠.
(٢) نفس المرجع : جـ ٣ ص٥٧١.
(٣) الشهرستاني: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني م١، جـ١، ص٥٦، ١٢٠.
(٤) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاي جـ٣ ، ص٥٧١-٥٧٢.

ذلــك بمجــرد مشــيئة لا غير، بل يقولون: إن حكمته تعالى التى يفوتنا إدراكها أوجبت هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد. وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبــت العــدم قبل أن يوجد العالم، تجد هذا المعنى متكرراً للحكماء كثيراً فى شــرح: نشـــأ كـــل شئ حسناً فى وقته الجامعة ٣/١١)[١] وإذا كان الإله أحدث الكون بأسره وفعله هنا جيداً حسناً فكذلك جزئيات الوجود أحدثها الإله وفعله هنا كذلــك جيد حسن. قيل: ما أعظم أعمالك يارب صنعت جميعاً بالحكمة (المزمور ٢٤/١٠٣)، وقـــيل: وجميع صنعه بأمانة (المزمور ٤/٣٢). وهكذا تكون أعمال الإلـــه تابعة دائماً لحكمته[٢] ومن يريد أن يعرف من بنى الإنسان غاية العالم أو غايـــة جزء جزء من أجزائه يقع فى بعض الأخطاء بسبب تخيله أن الوجود كله مـــن أجله، كذلك لجهله بطبيعة المادة السلفية، وجهله بالمقصود الأول وهو إيجاد كل ما يمكن وجوده، إذ الوجود خير بلا شك وبسبب ما يقع فيه هذا الإنسان من أخطـــاء يتخيل بعض أفعال الإله لعباً، وبعضها عبثاً، وبعضها باطلاً وهذا خطأ بيـــن وفادح. ويزعم هؤلاء المتوهمون ذلك حتى لا يقولوا أن أفعاله تعالى تابعة لحكمة، فينزلقوا إلى القول بقدم العالم. لكن أفعال الإله بالطبع جيدة حسنة وتابعة لحكمـــته ومشـــيئته وهذا رأى الشريعة اليهودية. قيل: ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جداً (التكوين ٣١/١)[٣]. وهذا ما أشار إليه ابن طفيل عند مقارنته بيـــن صـــفات الإلــــه وصـــفات الموجـــودات، فعـــنده كل كمال وفضيلة وبهاء للموجـــودات إنمـــا هـــى فيض من الإله تعالى الذى هو أعظم منها وأكمل وأتم وأحســـن وأبهـــى وأدوم ما يستتبعه أن أفعاله تعالى كاملة وتامة وحسنة، لا لعب ولا عبث ولا باطل فيها[٤].

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـــ ٣ ، ص٥٧٢.
(٢) نفس المرجع: جـــ ٣ ، ص ٥٧٣.
(٣) نفس المرجع: جـــ٣ ، ص٥٧٣- ٥٧٤.
(٤) ابـــن طفيل: حى بن يقظان، ضمن مجموعة رسائل حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى وابن النفيس أربعة نصوص تراثية دراسة د.يوسف زيدان ١٩٩٧م الهيئة العامة لقصور الثقافة ص١٣١-١٣٢

٣- النبوة

شـرع الإله الشرائع لهداية البشر إلى الفلاح فى الدنيا والآخرة وينبئ الإله بعضاً من البشر بهذه الشرائع، وأشار ابن ميمون إلى أن العوام والفلاسفة والمشرعين اليهود اختلفوا فى تحديد صفات المتنبئ من بنى البشر، وزعم كذلك أن نبوة موسى عليه السلام مباينة لنبوة غيره من الأنبياء، ووضح أيضاً حقيقة النبوة وصورها ومراتبها وبالنسبة للآراء التى قيلت عن النبوة - على نحو ما يذكر ابن ميمون - عند الذين يؤمنون بإله ثلاثة:

١- أنصار هذا الرأى وهم الجهلاء والعوام الذين يصدقون بالنبوة يعتقدون أن الإله يختار من يشاء نبياً سواء كان - فى رأيهم - جاهلاً أو عالماً، كبير السن أو صغيراً. لكنهم اشترطوا فيه الخير وصلاح الخلق، وزعموا أن الإله إذا اختاره شريراً رده إلى الخيرية.

٢- يرى الفلاسفة أنصار هذا الرأى أن النبوة كمال فى طبيعة الإنسان يحصل عليه بعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع إلى الفعل إن لم يعق عن ذلك عائق، ويقررون كذلك أن الجاهل لا يتنبأ، وعندهم كذلك أن الإنسان لا يمسئ غير نبى ويصبح نبياً، كمن بات معدوم الحال ثم أصبح ذا مال، بل الذى يتنبأ ضرورة هو الإنسان الفاضل والكامل فى نطقياته وخلقياته، وتخيله أكمل ما يكون وتهيؤه يكون التهيؤ المناسب والملائم.

٣- يسير أنصار هذا الرأى على درب الفلاسفة باستثناء رأى الشريعة اليهودية - وهذا هو رأى ابن ميمون - أن الذى يصلح للنبوة المتهيئ لها قد لا يتنبأ وذلك بمشيئة الإله، ويعتبر ابن ميمون ذلك شبه المعجزات لأن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته وارتاض بحسب تربيته وتعليمه سينبأ. وبالنسبة لكون المتهيئ قد يمنع ولا يتنبأ فذلك يعنى أن يهوه ينبأ من يشاء متى شاء لكن للكامل الفاضل فى الغاية وأما الجهال من العوام فلا ينبأ أحد منهم، فمن الضرورى للمتنبأ من التهيؤ الطبيعى فى الجبلة والارتياض والكمال[1]. وهكذا

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ص٢٩٣-٢٩٥.

يتابع ابن ميمون الفارابى الذى يرى أن العامة والجمهور لا يتنبأون ليلاً أو نهاراً فمخيلـــتهم ضعيفة لا تقدر على الاتصال بالعقل الفعال، وأما الذين يقدرون على ذلك فهم أصحاب الأرواح القدسية فحسب الذين يقدرون دون غيرهم على كشف حجب النور. وابن ميمون يعارض بذلك أرسطاطاليس - وكذلك الفارابى - الذى يـــرى أن التنـــبؤ لا يكون بواسطة النوم لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة مـــن الناس وعندئذ يمكن للعامة أن يتنبؤا[1]. وذلك يعنى أن النبوة مكتسبة وأنها درجة عالية جداً لا يصل إليها إلا الكامل من بني البشر وهذا الرأى لم يأخذه ابن مـــيمون عـــن الفارابى فحسب - كما ذكرنا آنفاً - بل أنه تأثر فى ذلك أيضاً بابن سينا[2].

وأنـــبأ الإله موسى عليه السلام عندما كلمه على جبل سيناء، وكان الخطاب لـــه وحده لا لكل إسرائيل، وكان موسى عليه السلام يسمع الكلام أى الصوت[*] ويـــبلغه إسرائيل، وهذا هو ظاهر نص التوراة. قال: سمعتم الصوت (التثنية ٥/ ٢٣) ولـــم يقل: تسمعون الكلام (شومعهم/ ج). ولكن النصوص وكلام الحكماء فـــى نفـــس الوقت يشير إلى أن إسرائيل لم تسمع سوى صوت واحد فقط ومرة واحـــدة فـــى تلك الوقفة، وهو الصوت الذى أدركه موسى عليه السلام أنا الذى، ولا يكـــن لك (الخروج ٢٠/١، ٢) ولما سمعوا ذلك الصوت خافوا خوفاً شديداً، ولـــم يســـمعوا صـــوتاً آخـــر من قبله تعالى. وبالنسبة لصوت الرب، الصوت المخلـــوق، الـــذى فهـــم منهم الكلام، سمعوه مرة واحدة فقط. وهذا رأى التوراة والحكمـــاء، ومرتبة إسرائيل فى سماع هذا الصوت هى نفس مرتبة موسى عليه الســـلام، وهذا ما قيل فى الوقفة على جبل سيناء، ومن الصعوبة بمكان أن يقال أكثر من ذلك لأن ذلك الأمر من غوامض التوراة وحقيقته خفية علينا[3]. ويزعم ابـــن مـــيمون أن نبوة موسى عليه السلام مباينة لغيرها من نبوات الأنبياء. ففى

---

(١) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ١٣٦٧هـــ/ ١٩٤٧م دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه مصر ص٩٠-٩١، ١١٦-١١٧.
(٢) د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٣٤.
(*) الكلام عند المعتزلة صوت بالإضافة إلى أنه حرف. الشهرستانى: الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى م١ جـــ١ ص٥٥.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـــ٢ ، ص٣٩٧-٤٠٠.

الوقــت الذى كلم فيه يهوه موسى عليه السلام فإن غيره من الأنبياء يأتيه الوحى علــى يــدى ملك، وكذلك اسم نبى يطلق على موسى عليه السلام وحده، أما ما عداه من الأنبياء فيطلق عليهم بتشكيك. وقد نصت التوراة على مباينة نبوته عليه السـلام للـنبوة مـن سـبقه ومن تبعه من النبيين. يقول ابن ميمون (أما الدليل الشــرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قوله: تجليت لإبراهيم إلخ. وأمــا اســمى "يهوه" فلم أعلنه لهم (الخروج ٣/٦) فقد أعلمناه أن إدراكه ليس كإدراك الآباء بل أعظم. ناهيك إدراك غيرهم ممن تقدم. أما مباينتها لنبوة كل ما يــتأخر فهــو قوله على جهة الإخبار: ولم يقم من بعد نبى فى إسرائيل كموسى الــذى عــرفه الــرب وجهاً إلى وجه. فقد بين أن إدراكه مباين لإدراك كل من يــتأخر بعده فى إسرائيل)[١] وكذلك معجزات موسى عليه السلام مخالفة لجميع ســائر النبييــن. فــإذا كانت معجزات الأنبياء وصلت إلينا من آحاد الناس فإن معجزات موسى عليه السلام حدثت أمام الجميع سواء المؤمن به أو غير المؤمن بــه، أعــنى أنهــا حدثت أمام إسرائيل وأمام فرعون، وعلة ذلك إدراكه مخالف لإدراك غيره من الأنبياء وأعماله كذلك مغايرة لأعمال بقية الأنبياء[٢]*.

وبالنســبة لحقــيقة أو ماهــية النــبوة عند ابن ميمون فهى فيض من الإله بواســطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ثم على القوة المتخيلة. أى أنه إذا فاضــت المعقــولات عــن العقل الفعال - على نحو ما يصرح الفارابى - على

---

(١) نفس المرجع :جـ ٢ ، ص٤٠٢.
(٢) نفس المرجع : جـ٢ ، ص٤٠٣.
* يذكر الغزالى أن من الفرق التى تنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اليهود، وهم أنكروا نبوته ونبوة عيسى علـيهما الســلام. وليس السبب هو عجزهم عن إدراك إعجاز القرآن، وكذلك ليس عجزا عن إدراك معجزات عيســى علــيه السلام من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص بإذن الله وعند سؤالهم عن الفرق بين إحياء الموتــى بإذن الله للاستدلال بها على نبوة عيسى عليه السلام، وقلب العصا ثعباناً للتدليل على نبوة موسى عليه الســلام، لا نجد عندهم إجابة على ذلك، ويجلى لنا الغزالى الأمر حيث يشير إلى ما اعتمدوا عليه من حجج فى إنكار نبوة سائر الأنبياء، وهما حجتان ويسميهما الغزالى شبهتين ضللوا اليهود عن طريق الصواب، وكلتاهما باطلــة وســخيفة، وقام الغزالى بإثبات بطلانهما. ويذكرهما بقوله: (إلا أنهما - يقصد اليهود - ضلوا بشبهتين ،حداهمــا قولهــم النسخ محال فى نفسه لأنه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى. (والثانية) لقنهم بعــض الملاحدة أن يقولوا قد قال موسى عليه السلام: عليكم بدينى ما دامت السموات والأرض وأنه قال: إنى خــاتم الأنبياء). أبوحامد الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بميدان الأزهر مصر ص١٠٤

جـزئى الـناطقة (النظرية والعملية) ثم على المتخيلة كان هذا هو الإنسان الذى يوحـى إلـيه بتوسـيط العقل الفعال من قبل الإله[١] ويشير ابن ميمون إلى أن المتخـيلة إنمـا تقـوم بحفظ المحسوسات وتركيبها والمحاكاة التى فى طبيعتها، وعـندما تكـف المحسوسـات عـن عملها يفيض على المتخيلة فيض هو سبب المـنامات الصـادقة، وهـو نفسـه سبب النبوة. وهذا هو أعظم أعمال المتخيلة ويخـتلف من نبى إلى آخر بالأكثر والأقل لا بالنوع. وفعل المتخيلة فى النوم هو فعلهـا فى النبوة باستثناء أنها فى النوم فيها تقصيراً ولا تصل إلى غايتها. وعلى ذلك تكون النبوة كمالاً فى الحلم أو الرؤيا عندها يحصل للقوة المتخيلة من كمال الفعـل حتى ترى الشىء كأنه من خارج، ويكون الأمر الذى ابتداء منها كأنه من خـارج على طريق الأحكام الخارج[٢]. وبالنسبة للمتنبأ فمن الضرورى أن يكون لـه عقل إنسانى كامل وتام، وله خلق إنسانية معتدلة، وتكون تشوقاته كلها للعلم بأسـرار هذا الوجود ومعرفة أسبابه، ويفكر دائماً فى الأمور الشريفة ويكثر من الإقـبال علـيها، ويعتنى دائماً بمعرفة الإله ويضع أفعاله فى الحسبان، ويتجنب التفكـير فـى اللذات المادية من أكل وشرب ونكاح ولا يشتاق إلى إشباع نفسه مـنها. وبالجملـة علـى المتنبئ أن يدرك أن حاسة اللمس عار علينا كما ذكر أرسـطاطاليس فـى كتاب "الأخلاق" لأنها تخص الإنسان من حيث كونه حيواناً وليس فيها شيئاً من معنى الإنسانية[٣]*. ولما كان أكثر أهل العلم مشغولون بهذه

---

(١) الفارابى : أراء أهل المدينة الفاضلة مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بميدان الأزهر مصر ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ، ص٤٠٤ ـ ٤٠٦.

(٣) نفس المرجع: جـ ٢ ، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

* أشـار أرسطاطاليس إلى ذلك عند حديثه عن فضيلة العفة، وهي وسط بين اللذات والآلام، وبجوار العفة نجد الفجور، وكلاهما ينتمي إلى لذات النفس كالطموح وحب المعرفة، فالمولعون بتلك اللذات الأخيرة لا يلتفتون إلى لـذات الـبدن، ولا تطبق العفة على كل لذات البدن. فهؤلاء الذين يجدون لذة فى المناظر ـ مثلاً ـ كالألوان والرسـوم لا نطلق على أحدهم عفيفاً أو فاجراً، ويمكن أن نقول فحسب هنا لذة مشروعة أو مفرطة أو ناقصة، ولسميه كذلك فاجر. بل إن هؤلاء الذين يولعون بشم رائحة المراهم أو الطعام هم الفاجرون حيث يجدون فيها لذة لأن رائحـتهم تذكرهم بموضوعات شهوتهم والعفة والفجور لا علاقة لهما إلا باللذات التى يشارك فيها الإنسان الحـيوان ولذلك نجد لذات اللمس والذوق خسيسة بهيمة ويطلب الفاجرون الاستمتاع الناشئ عن اللمس فحسب- سواء فى الشراب أو الطعام ، فأهم حاسة عندهم هى التى يكون بها الشره، وتلك الحاسة عار على الإنسان ليس مـن حيث هو إنسان بل من حيث هو حيوان. فالتجاء الإنسان نحو ما هو شره ومحبته من شأن الحيوان. ويرى أرسطاطاليس أننا لا نأخذ من اللذات التى تكون باللمس الا ما يليق بالأحرار فحسب أعلى الدلك والتسخين فى-

الحاسة لذلك هم لا يتنبأون لأن حاسة اللمس تعوق فكرهم وتشوقهم عن التنبؤ. أما الإنسان الذى تتوفر فيه الشروط السابقة، فهو يدرك الأمور الإلهية ولا يرى سوى الإله وملائكته، ولا يعلم إلا أمور صحيحة وتدبيرات عامة لصلاح الناس. وهذا الإنسان أعنى المتنبئ عند الفارابى هو رئيس المدينة الفاضلة أو الأمام وبسبب ما يتمتع به من الخصال السالفة الذكر تسمو نفسه فوق كل ما هو مادى وتطمح كذلك إلى ما هو أرفع منها[1]. ويتفاضل الكاملون من البشر وتتفاضل كذلك درجات الأنبياء بحسب كمال القوة الناطقة بالتعلم، وكمال المتخيلة بالجبلة، وكمال الخلق بتعطيل التفكير فى اللذات البدنية والشرور[2] وقد تتعطل نبوة النبى أحياناً وذلك عندما تضعف القوة المتخيلة فهى مثل غيرها من القوى تضعف عندما يحزن أو يغضب أو يكسل النبى وهذا ما حدث ليعقوب عليه السلام، فلم يأته الوحى أثناء حزنه على يوسف عليه السلام وكذلك موسى عليه السلام تعطلت نبوته بعد نوبة الجواسيس إلى أن فنى جيل الصحراء على الرغم من أن القوة المتخيلة لا دور لها فى نبوته بل نبوته فيض العقل عليه بدون واسطة على الإطلاق[3].

ولما كانت النبوة فيض على الناطقة أولاً ثم المتخيلة ثانياً، فهل إذا كان الفيض على أحدهما فحسب يكون الفائض عليه نبياً؟ يقرر الفارابى أن ما يفيضه الله عز وجل على العقل الفعال ويفيضه الفعال على المنفعل بتوسط العقل المستفاد يكون الإنسان الذى وصله هذا الفيض حكيماً فيلسوفاً، وإذا فاض العقل المنفعل على المتخيلة ما أفاضه الإله على الفعال، كان هذا الإنسان نبياً منذراً

- معابد الجمانيزيم التى كانت منتشرة فى بلاد اليونان وذلك يعنى أن أرسطاطاليس لا يرفض خيرات البدن تماماً بل إنه يجعلها وسيلة أو خادمة لخيرات أخرى، وهو يقصد بذلك التفلسف الذى يعد الخير الأسمى لحياة الإنسان، فالإنسان من الضرورى أن يستخدم خيرات البدن لتحقيق ماهيته أعلى التفلسف الذى يعد جوهر حياة الإنسان. أرسطاطاليس. الأخلاق. ترجمة إسحق بن حنين حققه وشرحه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى ط٩ ١٩٧٩م الناشر وكالة المطبوعات الكويت م٣، ف٣، ١١١٨أ – ١١١٨ب، ص١٣٤ ــ ١٣٥، أرسطاطاليس: دعوة الفلسفة (بروتر بتقوس) كتاب مفقود لأرسطو قدمه للعربية مع تعليقات وشروح د. عبدالغفار مكاوى ١٩٨٧م الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٣٢ ــ ٣٣، ب٦ ــ ب١٠.

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٩ ــ ٨٣.

(٢) موسى بن ميمون دلالة الحائرين تحقيق أ.د حسين أتاى جـ٢ ص٤٠٦ــ ٤٠٨.

(٣) نفس المرجع جـ٢ ص٤٠٨ ــ ٤٠٩.

بمـــا ســيحدث ومخبراً بما يحدث الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى[1] ويــتابع ابن ميمون الفارابى، فيشير إلى أنه إذا كان الفيض على الناطقة فحسب، فهــؤلاء هم العلماء أهل النظر، وإذا كان الفيض على القوتين جميعاً، فهؤلاء هم الأنبــياء. ويضيف ابن ميمون أنه إذا كان الفيض على المتخيلة فحسب، فهؤلاء مدبــروا المـــدن وواضـــعوا النواميس والكهان والزاجرون ومن شابههم. وهذا الصـــنف الأخير بسبب ما يحدث لهم من خيالات عجيبة وأحلام يقظة مثل مرأى النـــبوة يظـــنون أنفسهم أنبياء وهم ليسوا كذلك، وبسبب تلك الخيالات والأحلام يظـــنون كذلـــك أنهـــم حصل لهم علم بدون علم، ويأتون بتشويشات عظيمة فى الأمور النظرية العظيمة، ويختلط عندهم بذلك الحقيقى بالخيالى، وذلك كله يرجع إلـــى قـــوة المتخـــيلة وضعف الناطقة أعنى كونها لم تخرج إلى الفعل. وبالنسبة للفـــيض الواصل لكل من الصنف الأول (العلماء) والصنف الثانى (الأنبياء) إما أنه يكون بقدر يكملهم فقط بقدر يزيد من كمالهم حيث يكمل به غيرهم. والفيض الـــذى يصـــل للعلماء قد يجعلهم ذوى علم وفهم، ويعرفوا ويميزوا، فلا يتحركوا للتألـــيف ولا لتعلـــيم غـــيرهم، وقـــد يعطيهم القدرة على التأليف والتحكيم. وأما الأنبياء فقد يأتيهم من الوحى ما يكملون به أنفسهم فحسب، وقد يأتيهم من الوحى ما يوجب لهم أن يدعو الناس ويعلموهم ويفيضون عليهم من كمالهم وهذا الفيض الإلهى هو محركهم[2].

وعـــندما دعى موسى عليه السلام فرعون إلى الإيمان بالشريعة اليهودية لم يخـــف مـــنه وهذا ما جعل ابن ميمون يتساءل عن سر عدم خوف موسى عليه الســـلام أو رهبـــته من فرعون؟! وانتهى ابن ميمون إلى أن الإنسان لديه قوتين همـــا قوة الإقدام وقوة الشعور، بالنسبة لقوة الإقدام فإنها تكون فى أصل الجبلة، وتزيد وتنقص وتشبه القوة الدافعة فى القوى الطبيعية، وتختلف بالشدة والضعف كســـائر القـــوى، فنجد من الناس من يقدم على أسد ومن ينفر من فأر. وأما قوة الشـــعور فهـــى عـــند جميع الناس تختلف بالأقل والأكثر، وبعض الناس حدسه

(١) الفارابى: أراء أهل المدينة الفاضلة ص٧٩.
(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ص٤١٠-٤١٢.

وشــعوره قــوى جــداً وصائب حتى أن ما يتخيل قد يكون كما تخيل أو يكون بعضــه. وعــند الأنبــياء هاتيــن القوتيــن قويتين جداً بفضلهما يدعون الملوك والطواغيت والجبابرة[١].

وتحصــل للأنبــياء الحقيقييــن إدراكــات نظرية تجعلهم يعرفون ما يعجز الإنســان العادى عن معرفته بحدسه وشعوره. ويرجع ذلك إلى أن الفيض الذى فــاض علــى المتخيلة كملها إلى المستوى الذى يمكنها من أن تخبر بما سيكون، وهــذا الفــيض يكمل كذلك فعل الناطقة حتى أنها تتمكن من علم أشياء وجودها حقــيقى. ويطــرد ابن ميمون بذلك أهل الصنف الثالث - مدبروا المدن والكهان والزاجرون - من زمرة الأنبياء الحقيقيين فلا نطقيات لهم ولا علم، فقط خيالات وظنون[٢].

ولمــا كانــت شــريعة موسى عليه السلام مباينة لسائر النبوات كما ذكرناه ســابقاً، وأنهــا لــم تتقدمها دعوة مثلها، وأنها شريعة واحدة لأجل ذلك كله فهى الأجــدر والأولــى بالإيمان (وبيان ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية، وجــاء فــى الآثــار أن كل من تقدم سيدنا موسى من الأنبياء مثل الآباء وسام وعــبــر ونوح متوشالح وأخنوخ لم يقل أحد منهم قــط لصنف من الناس: أن الله أرســلنى لكم وأمرنى أن أقول لكم كذا وكذا وقد نهاكم عن فعل كذا، وأمركم بفعــل كــذا. هــذا شئ لا نص التوراة شهد به ولا خبر صحيح أتى به، بل إنما كــانوا هــؤلاء يأتيهم وحى من الله على بينا)[٣] وهؤلاء الذين فاض عليهم يهوه وعظــم عليهم الأمر لم يدعوا النبوة. إبراهيم عليه السلام - مثلاً - لم يدع النبوة بــل دعوتــه كانــت من قبيل الوصية فحسب، ولم يدع كذلك غيره من الأنبياء والحكمــاء النــبوة بل إنهم كانوا يعلمون الناس كمعلمين وهم مرشدين فحسب. ويــزعم ابــن ميمون أن الأنبياء التالين على موسى عليه السلام هم كذلك كانوا كالوعــاظ للناس، وهم يدعون بشريعة موسى عليه السلام الناس. فالشئ الكامل

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ص٤١٢-٤١٤.
(٢) نفس المرجع : جـ٢ ص٤١٤-٤١٥.
(٣) نفس المرجع : جـ٢ ص٤١٦.

فـــى نوعه يكون دائماً الوحيد فى نوعه وما عداه فى نوعه يكون ناقصاً بالنسبة لذلـــك الكـــامل. وهكذا شريعة موسى عليه السلام، الشريعة المعتدلة العادلة وما عداهـــا مـــن الشرائع ناقص وفيه إفراط وتفريط ويزعم أهل الظلم والشر - كما يذكـــر ابن ميمون - أن تلك الشريعة كلفتها عظيمة وأن فيها مشقة أما الكاملون فعـــندهم شـــريعة موسى عليه السلام سهلة، وتقصد الإنسان الكامل فحسب ذلك الإنسان الذى تريده الشريعة أن يكون كل الناس[1].

ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده، فهو محتاج إلى التعاون مع الآخريـــن لتدبـــير شئون حياته وحياتهم. ومعاملة بنى الإنسان مع بعضهم بعضاً تتطلب من القواعد المنظمة لحياتهم، تلك القواعد التى يجب أن يتوفر فيها السنة والعـــدل - كمـــا يذكر - ابن سينا - ولذلك أصبح من الضرورى وجود سان أو عادل وهو النبى الذى يكون له من الخصال الخاصة به وحده ما يميزه عن بقية البشر[2]. وعند ابن ميمون أن من البشر من قد ينبئ بذلك التدبير أعنى النبى أو واضـــع الـــناموس، ومنهم من يكون له قوة الإلزام بعمل وضعه النبى وواضع الناموس وقام بتطبيقه السلطان الآخذ بذلك الناموس ومدعى النبوة الآخذ بشريعة موســـى علـــيه الســـلام. ولذلـــك: مـــا هو المعيار للتمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وبين تدابير الشريعة الإلهية وبين تدابير من يأخذ من أقاويل الأنبياء ويدعـــيه وينـــتحله؟... وللتميز بين تلك التدابير يمكن القول بأنه إذا كان غرض الشريعة انتظام أحوال المدينة ورفع الظلم، وأن يعيش أهل المدينة سعداء بحسب رأى رئـــيس الشـــريعة دون أن يلتفت إلى الأمور النظرية ولا إلى تكميل القوة الـــناطقة، هـــذه النواميس ناموسية وواضعها من أهل الصنف الثالث ممن كملت قوتـــه المتخـــيلة فحســـب. وإذا كان هدف الشريعة صلاح البدن والاعتقاد، وأن تعطـــى آراء صحيحة عن الإله والملائكة، وتهدف إلى فهم الإنسان الوجود على نحـــو ما هو موجود، هذه شريعة إلهية، وإذا أردنا معرفة ما إذا كان الداعى إلى هـــذه الشريعة نبى أم مدع نبوة أعنى منتحل أقوال نبى. يكون ذلك بتتبع سيرته

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ص٤١٦.
(٢)ابن سينا : جـ ٢ النجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) القسم الثالث : الحكمة الإلهية ص٣٠٢ ـ ٣٠٤.

وتعقب أفعاله، والتيقن من كونه يطرح شهواته ولذاته البدنية ولا سيما لذة النكاح لم لا؟!![1]

وبالنسبة لكيفية التنبؤ، فقد أشار ابن ميمون إلى أن مرأى النبوة والرؤية حالة مزعجة تصحب النبى فى حال يقظته ، وعندئذ تتعطل الحواس عن عملها، ويأتى الفيض على الناطقة ثم على المتخيلة، فتكمل وتعمل عملها، ثم يأتى بعد ذلك الوحى. وينسب بعض الأنبياء الوحى لملك، وبعضهم ينسبه لله. ويذكر ابن ميمون للنبوة أربع صور:

١ــ يصرح النبى أن هذا الخطاب أتاه من ملك فى حلم أو فى مرأى.

٢ــ يذكر خطاب الملك فقط ، ولا يصرح بأن ذلك كان فى حلم أو فى مرأى.

٣ــ ينسب الكلام لله ، ويصرح بأن ذلك جاءه فى مرأى أو فى حلم.

٤ــ يقول قولاً مطلقاً: أن الله كلمه أو قال له: افعل... اصنع... بدون تصريح لا بذكر ملك ولا بذكر حلم. وما يأتى على أى من هذه الصور نبوة ويكون قائله نبى[2]. ورؤية الملك أو خطابه تكون فيه مرأى النبوة أو فى حلم، ولا فرق أن ينص أو لا ينص أنه رأى ملك، أو رأى ملك، أو يكون ظاهر القول أولاً: إن ظنه إنسان ثم فى آخر الأمر تبين له أنه ملك يكلمه، لا يرى شخصاً متكلماً. وقد يرى شخص إنسان يكلمه ثم يبين له بعد ذلك أن المتكلم ملاك. وعندما ينبأ النبى فقد يرى الله تعالى يكلمه وقد يسمع ملكاً يكلمه وهو يراه وصور له وهذا كثيراً جداً، وقد يرى النبى شخص إنسان يكلمه وقد لا يرى النبى صورة أصلاً سوى أنه يسمع فى مرأى النبوة. وما يسمعه النبى من كلام بمرأى النبوة قد يخيل له أيضاً أنه فى غاية العظم، وقد يسمعه كالكلام المعتاد المتعارف عليه حتى لا ينكر منه شيئاً[3].

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ ، ص٤٢٠ ــ ٤٢٢.
(٢) نفس المرجع: جـ ٢ ، ص٤٢٢ ــ ٤٢٥.
(٣) موسى بن ميمون دلالة الحائرين تحقيق أ.د حسين أتاى جـ٢ ، ص٤٢٧، ٤٣٤-٤٣٦.

ولـيس كـل مـن وصل إلى مرتبة النبوة يعد نبياً وإن سمى وقتاً ما نبياً. والمرتـبة الأولـى الثانـية مـن درجات النبوة لا يعد من وصل لإحداهما نبياً. ويطلـق علـى مـن وصل لإحداهما نبياً لكونه قريباً من الأنبياء جداً. وقد لا يـنال المرتـبة العالـية سوى مرة واحدة ثم تسلب منه. والنبوة تسلب من النبى قبـل موته[١].

ويذكر ابن ميمون مراتب النبوة على النحو التالى:

١- تصحب المرء معونة إلهية تحركه تجاه فعل الخير، والمحرك أو الدافع لذلـك يسـمى روح الله، وهذه درجة قضاة إسرائيل ونصارى إسرائيل الفضلاء كلهـم. وهـذه القوة (روح الله - روح القدس) لم تفارق موسى عليه السلام منذ بلوغه حد الرجال، وهى التى تحرك المؤيد لفعل ما لنصره مظلوم مثلاً ولا يقال عـن شخص ما صحبته روح الله إلا عند ما يفعل فعلاً خيراً له قدر عظيم أو ما يؤدى إلى ذلك.

٢- أن تحـل فى الشخص قوة ما تنطقه فيتكلم بحكم أو بتسبيح أو بأقاويل وعظـية نافعة، أو بأمور تدبيرية أو إلهية. وهذا يكون فى حال اليقظة وتصرف الحـواس، ويقـال عن الشخص الذى وصل لهذه المرتبة أنه مدبر بروح القدس وبهذه الروح ألف داود عليه السلام المزامير.

٣- أول مراتب من يقول أن كلام الرب صار لى، يرى النبى هنا مثالاً فى حلم، وفى نفس ذلك الحلم للنبوة يبين له معنى المثل.

٤- أن يسـمع كـلا ما فى الحلم للنبوة، مشروحاً مبيناً ولا يرى قائله كما اعترى صموئيل فى أول وحى أتاه.

٥- أن يكلمه شخص فى الحلم، كما قال فى بعض نبوات حزقيال: **فقال لى الرجل ابن البشر** (حزقيال ٤٠/٤).

٦- أن يكلمـه ملاك فى الحلم وهذه حالة أكثر النبيين كقوله: **فقال لى ملاك الرب فى الحلم** (التكوين ٢١، ٢١).

---

(١) نفس المرجع جـ٢ ، ص٤٣٦- ٤٣٧.

٧- أن يـــرى فـــى الحلم كأنه تعالى يكلمه كقول أشعيا: رأيت الرب... إلخ. وقال من أرسل (أشعيا ٦/٨، ١).

٨- أن يأتيه وحى بمرأى النبوة ويرى أمثالاً كإبراهيم.

٩- أن يسمع كلاماً فى الرؤيا كما جاء فى إبراهيم.

١٠- أن يرى شخصاً يكلمه فى مرأى النبوة كإبراهيم.

١١- أن يـــرى ملكاً يكلمه فى الرؤيا كإبراهيم. وهذه أعلى مراتب النبيين، لهـــم من كمال لطقيات باستثناء موسى عليه السلام. ولا يمكن أن يخاطب الإله النبى، فذلك بعيد، وكذلك لا تصل قوة المتخيلة لذلك، ولا يوجد ذلك عند نبى ما، والكلام يكون فى حلم فحسب وجعل للمرأى اتصال العقل وفيضه[١].

وتشـــهد النصـــوص بخطاب أو بكلام سمعه النبى وذلك فى المرأى، ويرى ابـــن مـــيمون - على جهة الحدس - أن الكلام يسمع فى حلم ولا يصح مثله فى المـــرأى. ويخـــيل الإله عندئذ للنبى أنه يخاطبه، هذا ما يوحى به ظاهر النص. ويمكـــن القـــول أن كل مرئى تجد فيه سماع خطاب يكون الأمر مرئى ثم ينتهى إلى الاستغراق ويصير حلماً. إذ كل كلام يسمع يكون - على ذلك - فى حلم وفى مـــرأى اللـــبوة يدرك فقط أمثال واتصالات عقلية تحصل أمور علمية مثل التى تحصـــل عن النظر، والقاعدة أن كل نبى يسمع الخطاب بواسطة ملك إلا موسى عليه السلام فما لفم يخاطبه الواسطة هنا هى القوة المتخيلة[٢].

٤- الصفات

تـــناول مشكلة الصفات بالدراسة والتحليل قبل ابن ميمون متكلمو وفلاسفة المســـلمين. فمنهم من أنكر الصفات ونادى بالتعطيل كالجعد بن درهم[٣]. ومنهم مـــن أثبـــت الصـــفات كالمعـــتزلة والأشاعرة. وبالنسبة للمعتزلة فقد قرروا أن

---

(١) موسى بن ميمون. دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ٢ . ص٤٣٧-٤٤٦.
(٢) نفس المرجع جـ٢ . ص٤٤٦-٤٤٧
(٣) د. على سامى النشار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ط٨ ١٩٩٧م مزيدة ومنقحة دار المعارف جـ١ ص ٣٣١

الصـــفات ليست زائدة عن الذات بل إنها عين الذات، فلا ذات وصفات، وعندهم الصـــفات حادثـــة فـــلا قديم سوى الإله تعالى، فالإله على هذا النحو عالم بذاته، وحي بذاته، وقديم بذاته... إلخ. وأما الأشاعرة فعندهم الصفات زائدة على الذات، أى أنهـــا ليســـت الـــذات فهى قديمه أزلية بالذات، ولا وجود لها إلا به سبحانه وتعالى. فالإله عالم بعلم زائد على ذاته وعلمه قديم، وحي بحياة زائدة على ذاته وحياته قديمة... إلخ[1].

وبالنســـبة لابـــن مـــيمون فإنـــه بعد أن ينفى عن الإله تعالى كل ما يوجب الجســـمانية والانفعال، والعدم، والشبه بينه وبين الموجودات - التى تسرى عليها كـــل تلك الصفات التى ينفيها عن الإله - يبين استحالة الصفات الذاتية التى نسبها المـــتكلمون للإلـــه تعـــالى، لأنه لما كانت النسبة بين الإله والموجودات مرتفعة ترتـــب علـــى ذلـــك نفى الشبه بينه وبيننا، لأن التشابه يقوم بين الشيئين اللذين ينتمـــيان إلى نوع واحد ويكونان فى نفس المرتبة من الوجود. لأجل ذلك، فقولنا الإلـــه موجـــود، وحى، وعالم... إلخ. تشير إلى أن نسبة هذه الصفات إليه غير نســـبتها إلينا، فنسبتها إليه: بالأعظم، والأكمل، والأدوم، والأثبت، فوجوده أثبت من وجودنا، وحياته أدوم من حياتنا... إلخ. وجانب المتكلمون الصواب - عنده - بســـبب زعمهم أنه يعم المعنيين حد واحد، فيلزم أن ذاته تشبه ذواتنا. وما ينبغى أن يكـــون عند ابن ميمون أن صفات الإله الذاتية لا تشبه صفاتنا ولا يجمعها حد واحـــد عكـــس المتكلمين الذين يظنون أنه يجمعهما حد واحد وأنهما متشابهين. كذلـــك الصـــفات المنسوبة للإله ليست أعراضاً بل هى أعراض لنا على نحو ما يـــرى المـــتكلمون. وعلى هذا فإن الشركة بيننا وبينه فى الاسم فحسب[2]. وابن ميمون فى رفضه لموقف المتكلمين من مشكلة الصفات متأثر فيه بابن رشد الذى رفـــض أن تكـــون الصفات زائدة - كما تقول الأشاعرة - لأن ذلك ما يجرى فى الواقع، ويترتب على ذلك أيضاً أن يكون الإله جسماً لأنه - طبقاً لرأيهم - يكون صـــفة وموصـــوفاً وحـــامل ومحمـــول. ورفض ابن رشد أيضاً أن تكون الذات

(١) الشهرستانى: الفصل فى الملل الأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى م١ جـ١ ص ٥٥، ١٢٠-١٢٢.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ١ ص١٣٦ ـــ ١٣٨.

والصفات شيئاً واحداً - كما تقول المعتزلة - فهذا أمر بعيد من المستحيل أن يكون العلم هو العالم بل ما يجب أن يكون أن العلم غير العالم، ولا برهان للمعتزلة كذلك على وجوبه، وينتهي ابن رشد إلى أن التصريح به بدعه[١]. وعندما يقرر ابن ميمون كذلك أن صفات الإله تكون: بالأعظم، والأكمل والأدوم، والأثبت فهو يتابع ابن طفيل على نحو ما ذكرنا سابقاً.

إن الوجود عند ابن ميمون وجودان ما لوجوده سبب وما ليس لوجوده سبب، النوع الأول من الوجود وجوده عارض له، ووجوده معنى زائد على ماهيته. وأما النوع الثاني من الوجود - أعني ما ليس لوجوده سبب - فهو وحده كذلك، ووجوده هو ذاته وحقيقته وماهيته، إنه الإله تعالى، وهو تعالى قادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، وموجود لا بوجود. ووجوده تعالى خاص به لا نعرف ماهيته. وهذا ما أشار إليه كل من الفارابي وابن سينا اللذان يصرحان بأن ماهية الإله هي إنيته وإنيته وجوده الخاص به الذى لا يمكننا معرفة كنهه[٢]. وهو تعالى واجب الوجود دائماً، فلا يطرأ عليه أى طارئ، ولا يعرض له أى عرض. وإذا كانت الوحدة والكثرة عوارض تعرض للموجود من حيث هو كثير وواحد، فواجب الوجود - الإله تعالى - بسيط لا يلحقه تركيب أصلاً، ويستحيل عليه عرض الكثرة والوحدة، فهو تعالى واحد لا بوحدة أى الوحدة ليست معنى زائداً على ذاته. فعندما نقول مثلاً إن الإله قديم فذلك يدل على أنه غير حادث فالقديم لا يلحقه الزمان الذى يعد عرضاً لحركة الجسم، فالإله لا يقال عنه فى الواقع قديم ولا حادث، ولكنا نقول: إنه قديم من باب التسامح البين الظاهر. فالإله تعالى لا يلحقه تغير ولا يتجدد له معنى بوجه، إنه تعالى غير واقع تحت الزمان فهو بذلك مغاير لما يقع تحت الزمان، إنه تعالى لا ند له، وليس معنى

---

(١) ابن رشد: فلسفة ابن رشد: ١-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ٢-الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران ط٣ ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م الناشر المكتبة المحمودية مصر. كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد المله ص٨٤-٨٥.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى. المقدمة بقلم أ.د. حسين أتاى ص XXIX.

ذلك أن الوحدانية لاحقة لذاته، فكل هذه الصفات ترجع إلى معنى واحد لا تكثير فيه[١].

ومـــن الممكـــن أن الصـــفة لا تخص الموصوف وحده بل إنها تكون صفة للموصوف وغيره لا يحصل لها تخصيص، فيكون بذلك الطريق الوحيد لوصفه تعـــالى هـــو الصـــفات السلبية، فهي لا تحلق به تعالى نقصاً على حين تلحق به الصـــفات الإيجابية الشرك والنقص. ووجه الشبه بين الصفات السلبية والإيجابية أن كليهما فيه تخصيص ما، ولو لم يكن فيها من التخصيص سوى إزالة ما سلب مـــن جملـــة مـــا كـــنا نظنه غير مسلوب. أما وجه الاختلاف فهو أن الصفات الإيجابـــية لا تخصـــص وتدل على جزء من جملة الشئ المطلوب معرفته وأما الســـلبية فـــلا تعرفـــنا شـــيئاً بوجـــه من الذات المطلوب علمها إلا إذا كان ذلك بالعرض. من ذلك نجد أن الإله تعالى واجب الوجود لا تركيب فيه، ونحن ندرك فحســـب إنيـــته لا ماهيـــته. وبالتالي يستحيل أن يكون له صفة إيجاب لأن إنيته ليســـت خارجـــه عن ماهيته. وصفات النفى من الضرورى أنها التى ترشدنا لما ينبغى أن يعتقد فيه تعالى، لأنه تعالى لا يلحقه من جهتها تكثير بوجه، إنها ترشد لمـــا ينـــبغى أن يدرك منه تعالى، فوجود الله تعالى يستحيل عدمه، وليس وجوده مـــثل وجود الاسطقسات فهو تعالى حى أى ليس بميت أما هى فميتة، وهو قديم أى ليس له سبب ما أوجده وهى عكس ذلك لها موجد أوجدها، وعن هذا الموجد تفيض موجودات كثيرة[٢]. لأجل ذلك إذا قلنا: أن الإله قادر وعالم ومريد أى أنه لـــيس عاجـــزاً ولا جـــاهلاً ولا ذاهلاً ولا مهملاً (ومعنى قولنا "ليس بعاجز" أن وجـــوده فيه كفاية لإيجاد أشياء أخرى غيره، ومعنى قول "لا جاهلاً"، أنه مدرك أى حـــى، لأن كـــل مدرك حى. ومعنى قولنا "لا ذاهل ولا مهمل" أن جميع تلك الموجودات جارية على نظامه وتدبيره، ولا مهملة ولا كائنة كيف اتفق إلا ككون كـــل ما يدبره المريد بقصد وإرادة ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله فقولنا

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـ١ ، ص١٣٩-١٤٠.

(٢) نفس المرجع : جـ ١ ، ص١٤٠ــ١٤٢.

هـو واحـد، المعنى نفى الكثرة)[١] ويدل ذلك على أنه تعالى موجد للموجودات، وأن هذا الوجود يسير وفق نظام وتدبير محددين، وأنه لا يحدث شئ فى الوجود كـيف اتفـق أو علـى سـبيل المصادفة بل كل يجرى وفق عناية وتدبير الإله المحكمتين.

إن كـل صـفة نصف الإله تعالى بها إما صفة فعل[*]أو يكون معناها سلب عدمهـا إن كان القصد إدراك ذاته تعالى لا فعله، وتستخدم صفات السلب بالجهة الـتى نعـرف أنـه قـد يسـلب عن الشئ ما ليس من شأنه أن يوجد له، فمن الضـرورى أن نصف الشئ بصفات سلبية خاصة به لا بغيره. كأن نقول السماء خفيفة ولا نقول السماء لا طعم لها بسبب جهلنا بتلك المادة. ويتساءل ابن ميمون كـيف نصـف من تعجز العقول عن إدراكه؟ كيف نصف من لا مادة له؟، كيف نصـف مـن لا شبيه له على الإطلاق؟. إن كل ما يستطيع أن يعرفه المرء عن الإله - عند ابن ميمون - أنه محدث الوجود، وأنه معتنى بما خلق، وتعجز اللغة عـن وصفه تعالى بغير ذلك. يقول ابن ميمون: (فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاتـه عاد إدراكها تقصيراً وإذا لحظت لزوم أفعاله عن إرادة عاد علمها جهلاً، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عياً[**] وتقصيراً)[٢]. بذلك لا نسـتطيع إدراك ذاتـه تعـالى، وما نعرفه عنه فحسب أنه موجود. وصفات الإيجاب ممتنعة بالنسبة للإله لأنها تبعدنا عن معرفة حقيقته. ولذلك لا يمكننا فى الواقـع أن ندركـه إلا بسلب صفاته تعالى عنه، فهو سبحانه وتعالى خفى عنا. لذلـك (صرح الناس كلهم الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول ولا يـدرك مـا هـو إلا هو إن إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه. وكل الفلاسفة، يقولـون: أبهرنا بجماله وخفى عنا لشدة ظهوره كما تخفى الشمس عن الأبصار

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أد. حسين أتاى جـ٢ ص١٤٢-١٤٣.
(*) الصفات التى تشتق من الفعل مثل: الخالق، الرازق... إلخ.
(**) عَىَّ فى منطقه: عجز عنه فلم يستطيع بيان المراد منه، والعى: العجز عن التعبير اللفظى بما يفيد المعنى المقصـود، والمعنى المقصود أننا كلما أردنا أن نصفه تعالى عجزنا عن وصفه بالألفاظ على نحو ما يجب أن نصفه.
(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أد. حسين أتاى جـ١ ص١٤٣-١٤٤.

الضـــعيفة عن إدراكها)[١]. فصفات السلب على هذا النحو تقربنا من الإله تعالى، لذلـك مـــن الضـــروري أن نكثر من سلب صفاته التي تزيدنا نفوراً من اعتقاد صــفات الإيجاب التي تبعدنا عنه سبحانه وتعالى. فمن الخطأ البين وصف الإله بصفات الإيجاب فكماله ليس ككمالنا، وعلمه ليس كعلمنا، فالأول غير متغير أما الـثاني فمتغــير ومتجدد، كذلك وجوده ليس كوجودنا كما ذكرنا سابقاً وبالنسبة للصــفات الـــواردة فـــي كتب التنزيل وكتب الأنبياء، فإنها ترشد فحسب إلى أنه تعـــالى كـــامل أو أنها صفة أفعال صادرة عنه[٢]. وهذا ما أدلى به ابن رشد في هذه المسألة، فعنده أن ما صرح به القرآن الكريم من صفات لله موجد هذا العالم هـــي صـــفات الكمـــال الموجودة للإنسان وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والســـمع، والبصر، والكلام. فصفة العلم - مثلاً - صفة قديمة لأنه من المحـــال وصـــفه أنـــه يعلم وقتاً ولا يعلم وقتاً آخر، وسبحانه يعلم - كما صرح الشـــرع - المحدثـــات حين حدوثها، وعالم بما يفسد في وقت فساده، ومن الخطأ البين أن نقول: إن الإله يعلم المحدثات بعلم قديم كما تقول الأشاعرة - أو محدث - كمـــا تقـــول المعتزلة - ففي الواقع أن الإله لا يعلم بعلم قديم ولا بعلم محدث بدعـــة فـــي الإسلام. فالشرع يصرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق أي أن الخالق. يعدم كثيراً من صفات المخلوق كالنوم، والتعب، والراحة كذلك توجد في الخالق صفات المخلوق على نحو أتم وأفضل بملا يتناهي في العقل كما ذكر ابن طفـــيل. وعـــندما يتناول ابن رشد مشكلة الجسمانية أعني كون الإله جسماً أم لا ينـــتهي إلـــى أن السؤال عن ذلك منهي عنه وعلينا أن نجيب الجمهور بأن الإله "ليس كمثله شئ وهو السميع البصير" (الشورى/ ١١)[٣].

وأمـــا أســـماؤه تعـــالى الموجودة في الكتب فمشتقة من أفعال باستثناء اسم (يهـــوه) فهو الاسم الأعظم. إنه يدل على ذاته دلالة بينة لا يشاركه فيها أحد، إنه

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين آتاي جـ١ ، ص١٤٥.
(٢) نفس المرجع:جـ ١ ، ص١٤٩-١٥٣.
(٣) ابـن رشـد: فلســفة ابـن رشـد ١- فصـل المقـال فيما بيـن الحكمـة والشـريعة من الاتصال، ٢-الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبد الجواد كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٧٧-٨٨.

اسم لا اشتقاق له ولا يشاركه فيه غيره، وبقية أسمائه المشتقة من أفعال يشاركه فيها غيره، إنها يوجد مثلها لنا. واسم (يهوه) يعنى وجوب الوجود، إنه يدل على ذات الإلـــه تعـــالى. قالوا عليهم السلام عنه: اسمي الخاص بي. على حين سائر أسمائه تدل على ذات لها صفات، ولما كانت مشتقة من أفعال فهي توهم التكثير، وتوهـــم وجـــود صـــفات، وتوهم أن ثمة ذات ومعنى زائداً عليهما وتوهم معنى وموضوع لم يصرح بهما. وبالتالي أسماؤه تعالى المشتقة إما بحسب نسبة الفعل إليه كما ذكرنا، وهو تعالى برئ منها وإما بحسب الإرشاد لكماله وتلك تنسب له تعالى[1].

فالإلـــه تعالى بذلك يكون موجوداً لا بوجود، واحد لا بوحدة لذلك ننفى عنه صـــفة الكـــلام لأن وصـــفه بـــالكلام مثل وصفه بالأفعال المشتركة بيننا وبينه. ويخـــالف ابـــن مـــيمون بذلك المعتزلة والأشاعرة الذين أثبتوا صفة الكلام للإله تعـــالى، ونجده كذلك يعارض أستاذه ابن رشد الذى أثبت هو الآخر صفة الكلام للإلـــه بحجة أن علمه تعالى وقدرته على الاختراع تثبت تلك الصفة له تعالى[2]. وبالنســبة للكـــلام المنسوب للإله - عند ابن ميمون - فهو مخلوق أى أن التوراة مخلوقـــة، فالإله خلق كلامه وابتدعه مثلما خلق كل مخلوق. على حين يرى ابن رشـــد أن القرآن الكريم الذى هو كلام الله قديم، أما اللفظ الدال عليه فمخلوق له ســـبحانه لا للبشـــر، أى أن هذه الألفاظ فعل لنا بإذن الله، أعنى أن ألفاظ القرآن الكـــريم خلـــق الله، وبالنسبة لحروف المصحف التى من صنعنا بإذن الله، فهى تعظـــم لأنهـــا تدل على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق. وإذا كـــان ابـــن رشد رفض رأى الأشاعرة أن الصفات زائدة على الذات، إلا أنه هنا يـــتفق معهـــم فـــى أن كلام الله أى القرآن الكريم قديم، وهذا يصدق على ما فى الـــنفس أى على المدلول ولا يصدق على الكلام الذى يدل على ما فى النفس أى

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـــ١ ص١٥٢-١٥٥.

(٢) الشهرســـتانى: الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى م١ جـــ١ ص٥٥، ١٢٣، وابن رشد فلسفة ابن رشد. ١-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ٢-الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص٨١.

اللفظ الذى تعده الأشاعرة مخلوقاً[١]. ويرى ابن ميمون أنه يوجد علم إلهى يدركه النبيون الذين كلمهم الإله وقال لهم، حتى ندرك أن هذه المعانى التى يخبرون بها مـــن عـــند الإله من عندهم فحسب. والكلام والقول لفظ مشترك يقع على النطق باللســـان: موسى يتكلم (الخروج ١٩/١٩)، وعلى المعنى المتصور فى العقل من غـــير أن ينطق به: فقلت فى قلبى (الجامعة ٢/١٥)، وينطق قلبك (الأمثال ٢٣/ ٣٣)، ويقـــع علـــى الإرادة: أتريد أن تقتلنى (الخروج ٢/١٤). وكل قول وكلام ينســـب لله مـــن المعنيين الآخرين. إما كناية عن المشيئة والإرادة أو كناية عن المعنى المفهوم من قبل الإله سواء علم بصوت مخلوق أو علم بطريق من طرق النـــبوة. لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت، ولا أنه تعالى ذو نفس ترتسم المعانى فى نفسه، وتكون فى ذاته معنى زائداً على ذاته بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها إلـــيه نسبة الأفعال كلها[٢]. ويشير فرح أنطون إلى أن ابن ميمون لم يوجب للإله صفات تماماً حتى الصفات الخصوصية لم يوجبها له كالوجود والوحدة والأزلية خوفـــاً مـــن أن يقـــع فـــى شرك التشبيه والتثلث على غرار النصارى. واكتفى بالصفات السلبية فحسب، لأن عقولنا تعجز - كما يقول ابن ميمون - عن إدراك الإلـــه تعالى[٣]. لكن إذا كان ابن ميمون ينفى الصفات الإيجابية ويصرح فحسب بالصـــفات السلبية، إلا أنه فى الواقع يوجب للإله الصفات التى نشاركه فيها مع مـــراعاة نفـــى أى نســـبة بيننا وبينه حيث أن نسبتها للإله تكون مطلقة، وكاملة، وأعظم، وأدوم، وأثبت على حين أنها بالنسبة لنا ليست كذلك.

٥-العلم الإلـهى:

ضل الفلاسفة الطريق فى فهمهم علم الإله تعالى بسبب ما لاحظوه من عدم انـــتظام أحـــوال بـــنى الإنسان، وعيش بعض فضلاء بنى الإنسان عيشة رديئة

---

(١) موســـى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى جـــ١ ص١٦٦، الشهرستانى: الفصل فى الملل والأهـــواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى م١ جـــ١ ص٥٥، ١٢٣، ابن رشد: فلسفة ابن رشـــد: ١-فصـــل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ٢-الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة. صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص٨٢.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ١، ص١٦٦.

(٣) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، ص٦٢.

وكذلك عيش بعض أشراره عيشة طيبة. وانتهى الفلاسفة فى ملاحظتهم تلك إلى أن الإلــه إمــا أنــه غير عالم وغير مدرك لأحوال أفراد الإنسان أو أنه يدركها وعــالم بهــا. وبالنســبة للفرض الثانى: يعنى أن الإله إما يسير حياة أفراد بنى الإنســان على أكمل نظام وأتمه أو أنه غير قادر على نظمها أو أنه تعالى ينظر حياة البشر ويعلمها ويقدرها لكنه يهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار أو على جهــة الحســد. وبالنسبة للفرضين الثانى والثالث مرفوضان لأنهما خلق شر أو عجــز تعالى الإله عن هذا أو ذاك. فيبقى أنه تعالى إما يعلمها وينظمها أو أنه لا يعلمهــا وبالــتالى لا ينظمها. وبسبب ملاحظة الفلاسفة عدم انتظام أحوال البشر زعمــوا أنه تعالى لا يعلم أحوالهم ولا يدبرها. وهكذا أخطأ الفلاسفة ونسبوا إليه تعــالى الإهمال والجهل بالعالم[1]. وطبقاً لذلك أصبح الإله كذلك عند الفلاسفة لا يعلــم الأشخاص أو الأفراد الجزئية لأنها تدرك بالحواس لا بالعقل، والإله تعالى لا يدرك بحاسة، ولأن الجزئيات لا تتناهى والعلم إحاطة وما لا يتناهى لا يحاط بــه علمــاً. وبالجملــة العلم الجزئى يوجب له تغيراً ما لأنه تجدد علم بعد علم، وغــالى بعضهم فزعم أن الإله يعلم الأنواع فحسب لا الأشخاص، وزعموا أيضاً أنــه تعــالى لا يعلم الأعدام، وأن علمه بما هو بالقوة وبالفعل شيئاً واحداً، وزعم فريق منهم كذلك أن الإله لا يعلم إلا ذاته فحسب أى أنه لا يعلم شيئاً خارج ذاته كمــا زعــم أرســطاطاليس. وهذا الموقف النقدى لابن ميمون فيما يتعلق بزعم الفلاســفة بعــدم علم الإله بالجزئيات هو فيه متأثر بالغزالى الذى كفر الفلاسفة لأجــل ذلــك بالإضافة إلى زعمهم أن العالم قديم وإنكارهم الحشر الجسمانى[*]. ولكــن الإلــه تعالى فى الواقع لا تخفى عنه خافية، ويعلم كل شئ، وعلمه تعالى لــيس كثــيراً متعدداً بل علمه واحد، إنه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ولم يزل عالمــاً بها، وعلمه لا يعتريه التغير أو التجديد ولا الزيادة والنقصان. وإذا نظر الفلاســفة إلــى أحــوال بــنى الإنسان على أنها منتظمة مازلت أقدامهم فى تلك

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٣، ص ص٥٢٢-٥٢٣.

(*) الغزالى: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين، تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر ١٩٧٣م، يطلب من مكتبة الجندى مصر، ص٥١.

الأخطـــاء الجســمية وتأكدوا أنه تعالى يعلم كل شئ على أكمل وأتم وجه[١]. فما يظــنه الإنســان من أنه توجد أشياء تحدث فى الوجود بدون ترتيب أو نظام أو تحــدث بالعـــرض أو كيف اتفق، فهذا خطأ من الإنسان الذى يعجز إدراكه عن إدراك علم الإله وحكمته من احداث تلك الأشياء فى الوجود.

ويشـــير ابن ميمون إلى أن الفلاسفة استنتجوا تلك الآراء لأنهم جعلوا نسبة بين علمه تعالى وعلمنا، رغم أنه من المستحيل علينا إدراك طبيعة علمه فذاته لا ندركها وبذلك لا ندرك علمه، فعقولنا قاصرة لا تقوى على ذلك. ولما كانت ذاته تعـــالى غـــير مشاركة لذاتنا فعلمه غير علمنا وهذا رأى كل متشرع. ولذلك من المســتغرب قياس علمه على علمنا، وذاته تعالى مدركة لكل ما سواها، إنها تعلم كـــل مـــا يوجـــد وتعرفنا التوراة أن علمه تعالى بوجود ممكن ما أنه سيكون لا يخـــرج هـــذا الممكـــن عن طبيعة الإمكان بوجه بل طبيعة الإمكان باقية فيه[٢]. وعلمـــه تعـــالى كمـــا يرى أهل الشريعة اليهودية واحد يسرى على أنواع كثيرة وأفراد متعددة، ويتعلق علمه بما لم يوجد وما لا نهاية له، ولا يعترى علمه تغير بســبب إدراكه المحدثات، وكذلك لا يخلص علمه تعالى أحد الإمكانيين وإن كان تعالى علم مآل أحدهما. فعلمه تعالى على هذا النحو ليس صفة زائدة على الذات بـــل علمـــه ذاته كما ترى المعتزلة. وعلمه مباين لعلم الإنسان على غرار مباينة جوهـــر الســـماء لجوهر الأرض. وهذا ما صرح به الأنبياء قال: "فإن أفكارى ليســت أفكاركم ولا طرقكم طرقى يقول الرب كما علت السموات عن الأرض، كذلـــك طـــرقى علـــت عن طرقكم وأفكارى عن أفكاركم" (أشعيا ٥٥/٩ – ٨). وعلى الرغم من أننا لا ندرك حقيقة ذاته إلا أننا نعتقد أن وجوده أكمل وجود ولا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه، ونعلم أيضاً أن علمه ذاته، وأنه لا يتجدد له علم بوجه ولا يتكثر و يتناهى، ولا يخفى عنه شيئاً من الموجودات وعلمه بها لا يفســد طـــبائعها وبالجملـــة كل ما ينسب إلينا مخالف لما ينسب له تعالى[٣]. وتظهر الإشكالات عند الخلط بين ما ينسب له وما ينسب لنا. (فالصحيح إذن أن

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٥٢٣– ٥٢٤.
(٢) نفس المرجع،جـ٣ ، ص٥٤٤.
(٣) نفس المرجع : جـ٣، ص٥٤٤-٥٤٦.

معنى العلم ومعنى القصد، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير معانى تلك المنسوبة إلــيه. فمتى أحدث العنايتان أو العلمان أو القصدان على أن يجمعهما معنى آخر، جــاءت الإشكالات وحدثت الشكوك المذكورة. ومتى أن كل ما ينسب إلينا مباين لكل ما ينسب له، تبين الحق. وقد صرح التباين بين هذه المنسوبة إليه والمنسوبة إلينا بقوله ولا طرقكم طرقى)[١].

نخلص من ذلك إلى أنه يوجد بون شاسع بين علم الصانع وغير الصانع بما تــم صنعه، الأول صنعه تابع لعلمه والثانى علمه تابع للمصنوع، وعلمه يتزايد بالمصنوع باستمرار كلما تأمله حتى يكتسب العلم بالمصنوع كله. وإذا كان العلم بالمصــنوع لا يتــناهى لن يحيط المتأمل به علماً أبداً، ولا يعرف عن المصنوع شــيئاً قبل حدوثه، فعلمه مرتبط بما يحدث. وعلمنا لا يتعلق بما سيكون ولا بما يتــناهى، وعلومــنا متجددة متكثرة بحسب الأشياء التى منها تكتسب علمها، أما الإله فليس كذلك فالأشياء تابعه لعلمه المتقدم المقدر لها بحسب ما هى عليها، إنه تعــالى لا يخفى عنه شيئاً، أما نحن فيخفى عنا الكثير[٢]، والإله عند ابن ميمون بذلــك عــالم وعلمه ذاته، وهو عالم فحسب دون أن نشرك معه شيئاً من صفات الأجســام كما يذكر ابن طفيل، فهو تعالى عالم وعلمه - كما ذكرنا سابقاً - ليس علمنا[٣].

٦-تدبير العالم والعناية به:

كلمــا نظر الإنسان فى الموجودات من حوله يجد نظاماً بعينه يسير طبقاً له الكــون كله، فكل الأمور الطبيعية تسير تبعاً لغاية وقصد محددين، وهذا يبين لنا أن لهــا صــانعاً عالماً بما صنع. ونظراً لأنه لا يوجد أى خلل أو اضطراب فى الوجود لذلك يوجد لهذا العالم صانع يدبر أمره ويعتنى به، وتلك العناية خفية عن إدراكــنا القاصر عن إدراكها. فهذا الإله تعالى رغم مفارقته للعالم إلا أن (تدبيره

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٣، ص٥٤٦.
(٢) نفس المرجع : جــ٣، ص ص٥٤٧-٥٨٤.
(٣) ابــن طفيل: حى بن يقظان ضمن مجموعة رسائل حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى وابن النفيس أربعة نصوص تراثية دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، ص١٥٤.

تعـالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً يخفى عنا كنهه وحقيقته وقوى البشـر مقصرة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقته تعالى للعالم وتبريه منه والبرهان يقوم على وجود آثار تدبيره، وعنايته فى كل جزء من أجزائه ولو دق وحقـر، فسبحان من أبهرنا كماله)[1]. فكل الموجودات فى هذا الكون تدل على موجد لها أوجدها ومن دلائل كماله أنه يعتنى بها.

ولقـد اختلفت الآراء حول عناية الإله بالعالم ولقد أجملها ابن ميمون فى خمسة آراء على النحو التالى:

١-لا عـناية بالعـالم، وكـل شئ يحدث بالاتفاق، ولا يوجد ناظم أو مدبر للعـالم. وهـذا رأى أفـيقورس الذى زعم أن بعض الأجزاء تختلط كيف اتفق ويـتكون منها ما اتفق، ويؤيد هذا الرأى الذين كفروا من بنى إسرائيل. ويرفض أرسـطاطاليس ذلـك ويزعم أنه لا تتكون الأشياء كلها بالاتفاق بل للأشياء ناظم ومدبـر. ويقصـد ابـن مـيمون أن العـناية تصـحب ما فوق فلك القمر عند أرسطاطاليس أما ما دون فلك القمر فلا عناية إلهية به. وهذا ما يبدو واضحاً فى عرضه للرأى الثانى فى العناية وهو رأى أرسطاطاليس.

٢-تحـدث بعض الأشياء بعناية الإله وتدبيره، والبعض الآخر يحدث اتفاقاً وهـذا رأى أرسـطاطاليس. والذى يرى على نحو ما يذكر ابن ميمون (أن الله تعالى معتن بالأفلاك، وما فيها - ولذلك دامت أشخاصها على ما هى عليه. وقد نص الإسكندر وقال: إن رأى أرسطو أن عناية الله انتهت عند فلك القمر، وذلك فـرع علـى أصـله فـى قـدم العـالم لأنه يرى أن العناية هى بحسب طبيعة الوجـود)[2]. والعناية بالأفلاك تعنى العناية بدوامها هى وأشخاصها على حالة لا تتغير. وكذلك لزم من الأفلاك وجود أنواع أخرى هى وأشخاصها ليست مستمرة الوجـود، ولكـنه فاض من تلك العناية ما أوجب بقاء الأنواع ودوامها ولم يمكن بقاء أشخاصها، ثم أعطى الإله كل شخص قوى أخرى يدبرها ويفكر بها ويروى فـى مـا يمكـن بقـاء شخصه وحراسة نوعه بحسب ما يحتاج إليه ذلك النوع

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص١٩٨- ١٩٩.
(٢) نفس المرجع،جـ٢، ص٥٢٥.

وبحسب كمال ذلك الشخص. وعلى ذلك كل ما يجرى على نظام ما يكون بتدبير وما لا يجرى على نظام ما لا يكون بتدبير بل بالاتفاق. وعبر ابن ميمون على رأى أرسطاطاليس بقوله: (إن كل ما يشاهده مطرداً لا يختل ولا يتغير له منهاج أصلاً، كالأحوال الفلكية، أو يجرى على نظام ولا يخرم إلا فى الشاذ كالأمور الطبيعية، فيقول هذا بتدبير أعنى أنه يقول أن العناية الإلهية مصحوبة معه. وكل ما يراه لا يطرد على قياس، ولا يلزم نظاماً كأحوال أشخاص كل نوع من النبات، والحيوان والإنسان يقول هذا بالاتفاق، ولا بتدبير مدبر يعنى أنه لم تصحبه العناية الإلهية: ويرى أن أصحاب العناية أيضاً لهذه الأحوال ممتنع. وهذا تابع لرأيه فى قدم العالم، وأن كل ما عليه هذا الوجود خلافه ممتنع والذين اعتقدوا هذا الرأى أيضاً ممن مرق من شريعتنا هم القائلون إن الرب قد هجر الأرض (حزقيال ١٩/٩)[١] وإذا كان حكم ابن ميمون الحاخام اليهودى ورئيس الطائفة اليهودية فى مصر على من قلد رأى أرسطاطاليس فى العناية أنه يكون مارق أى خارج عن دينه. فهل يعقل أن ابن ميمون نفسه يؤمن برأى أرسطاطاليس فى العناية؟!.

٣-ليس فى الوجود شئ بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلى، فكل شئ يحدث فى الوجود يكون بإرادة وقصد وتدبير وكل ما يدبر قد علم. عندهم أنه لا استطاعة للإنسان تماماً على أن يفعل هذا ولا يفعل ذاك، ويعللون إصابة إنسان بالجذام أنه تقدم له ذنب استحق به ذلك، ويجوز أن يكلف الإله الإنسان ما لا يطيق ويحاسبه عليه. وهذا رأى فرقة الأشاعرة من المسلمين. الذين يصرحون كذلك بأن الأمور الطبيعية بالنسبة للإله إما واجبة أو ممتنعة، ولا مجال لفعل الممكن بالنسبة لله وإنما يتعلق مجال حدوث الممكن بالنسبة للإنسان فحسب، ويلزم هذا الرأى - عند ابن ميمون - عدة شناعات، فطبقاً لآرائهم لا يكون للشرائع معنى، فكل شئ مقدر فيما لم يزل، ولا يمكن أن يفعل الإنسان شيئاً من أمر أو نهى، وأفعاله تعالى لا غاية لها، وفى رأيهم جاز أن يعذب الإله الخير وأن يثيب المذنب ويقولون كذا شاء.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٥٢٦-٥٢٧.

٤-أن للإنسان استطاعة ولكنها ليست مطلقة، وكل ما جاء في الشريعة من أمـر أو نهـي يجـري على نظام، أفعال الإله تابعة لحكمة، وسبحانه عادل ولا يجـوز عليه الجور، وهو يعلم الجزئي وعنايته تشمل كل الموجودات، وهذا رأي المعتزلة من فرق المسلمين. ولزم هذا الرأي شناعة كون الإنسان أنه قد يولد ذا عاهـة وهـو لـم يذنب، قالوا: ذلك تابع لحكمته تعالى وكذلك هلاك الفاضل قد يحدث ليعظم جزاؤه في الآخرة، فكل شئ يحدث تبعاً لحكمته تعالى، ومثلما نفت الأشـاعرة الجهـل عن الإله كذلك المعتزلة ترى أن الله سبحانه وتعالى يعلم كل شئ.

٥- رأي الشـريعة الـيهودية، وهو في نفس الوقت رأي ابن ميمون، التي تقـرر أن الإنسـان ذو استطاعة مطلقة أي أنه ذو طبيعة واختيار وإرادة حيث يفعـل دون أن يخلق له شيئاً مستجد بوجه، والحيوان يتحرك بإرادته، واستطاعة الإنسـان وحركة الحيوان كل يحدث وفقاً للمشيئة الإلهية القديمة في الأزل. ولا يجـوز على الإله الظلم أو الجور، فالإنسان يصله الشر والخير تبعاً لحكم العدل. وبالجملـة نجد أرسطاطاليس يرى أن أفعال بني الإنسان وأحوالهم تحدث اتفاقاً، وتقـرر الأشـاعرة أنهـا تحـدث تبعاً للمشيئة الإلهية، والمعتزلة تبعاً لحكمة، والشريعة اليهودية – وابن ميمون – لاستحقاق الشخص بحسب أفعاله[١].

وهكـذا نجد أن رأي ابن ميمون في العناية هو رأي التوراة وكتب الأنبياء، ويعـده ابن ميمون أقل شناعة من الآراء السابقة وقريب من القياس العقلي. فهو يـرى أن العناية الإلهية في العالم السفلي تخص ما تحت فلك القمر من أشخاص الإنسان فحسب. والعناية تابعة للفيض العقلي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلـي أعـني الإنسان. فكل شئ في الوجود يحدث تبعاً للإرادة الإلهية بحسب الاسـتحقاق، وعقولـنا تعجز عن إدراك ذلك، والعناية تكون بأشخاص الإنسان دون أشـخاص الحـيوان لأن الأول وهب العقل والإجابة، فهكذا شاء الإله وكذا شـاءت حكمـته. والعناية تابعة للعقل ولازمة له، فالعناية من عاقل (عقل كامل)

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٣، ص ص٥٢٤-٥٣٠.

علـى كمال لا كمال بعده، فكل من اتصل به شئ من ذلك الفيض، على قدر ما يصله من العناية. وهذا الرأى هو ما يطابق المعقول والشريعة اليهودية، وهو رأى من يعتقد أن العناية الإلهية بأشخاص الإنسان، وليست بأشخاص الحيوان عكس ما يرى رفع العناية عن أشخاص الإنسان مثل أشخاص الحيوان. فذلك رأى منافٍ للعقل والحس، ويلزم المرء باعتقادات رديئة جداً فى حق الإله وإفساد النظام ويمحو محاسن الإنسان الخلقية والنطقية[1]، والفيض الإلهى متصل بنوع الإنسان أعنى بالعقل الإنسانى وهو الموجود فى العقول الشخصية وما فاض على زيد وعمرو. وكل فرد ينال حظه من هذا الفيض بحسب تهيؤ مادته ورياضته، وتكون العناية بالضرورة به أكثر، ويتفاضل الأفراد فى العناية بحسب كمالهم الإنسانى فلكل درجة عناية للأنبياء، والصالحين، والفضلاء. أما الجاهلون العصاة فقد هان أمرهم بحسب ما عدموا ذلك الفيض. والعناية بكل شخص من بنى الإنسان تكون بحسب فضله وكماله وهذه قاعدة من قواعد الشريعة. وابن ميمون متأثر هنا بما نقل الفارابى عن أفلاطون بأن الإنسان الذى لديه القدرة على نقل نفسه من خلق إلى خلق هو الذى نعته أفلاطون بأن عناية الإله به تكون أكثر، بالتالى تكون العناية الشخصية لكل شخص على قدر كماله، هذا لازم إذا كانت العناية تابعة للعقل أى أن العناية تكون شخصية لا نوعية، فخارج الذهن أشخاص لا أنواع وبهؤلاء الأشخاص اتصل العقل الإلهى. وهذا يوافق قواعد الشريعة والنظريات الفلسفية[2].

ويضرب لنا ابن ميمون مثالاً على عناية الإله بأشخاص بنى الإنسان قصة أيوب عليه السلام. لنتعرف منها على مدى عناية الإله بأحد أفراد بنى الإنسان أعنى كون الرجل الصالح والكامل، والمسدد الأعمال، والشديد التقية للأثام تنزل بـه مصائب عظيمة مترادفة فى ماله، وولده لا لإثم يوجب ذلك. ويشير ابن ميمون إلى أن بعض الناس يتشكك فى وجود أيوب عليه السلام، ومهما يكن الأمر، فهو مثل تعلقت به عجائب وأشياء هى من غوامض الكون.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٥٢٢-٥٣٦.
(٢) نفس المرجع: جـ ٣ ، ص٥٣٦-٥٣٨.

ويذكر ابن ميمون خمسة تفسيرات لقصة أيوب عليه السلام:

١-تفسير أيوب نفسه: أن هذا دليل على تسوية الصالح بالطالح عنده تعالى، تعاوناً بالنوع الإنساني واطراحاً له، وهذا إهمال، وتعجب كيف لم يهمل الإله صنع الإنسان وخلقه وأهمل تدبيره؟! وزعم أيوب ذلك أنه كان يعلم الإله تقليداً على نحو ما يعلم جمهور المتشرعين، وعندما علم الإله علماً يقينياً أدرك أن السعادة الحقيقية هي معرفة الإله، وهي مضمونة لكل إنسان ولا يدركها مثل هذه البلايا، وكان أيوب عليه السلام يظن أن السعادة في الصحة والمال وهذا خطأ، وهذا الذى أوقعه في الحيرة.

٢-تفسير اليفاز: أن البلايا التى نزلت بأيوب عليه السلام استحقاقاً على آثام ارتكبها، ونقائصنا التى نستحق عليها العقاب خافية علينا.

٣-بلداد الشوحي: هذه البلايا إن كان بريئاً منها، سببها تعظيم جزائه، وتعنى أنه سيعوض أحسن العوض.

٤-صوفار النعمتي: كل شئ مرهون بمشيئته تعالى لذلك لا يطلب وجه العدل، ولا مقتضى حكمة فى كل ما يفعله الإله، وعظمته وحكمته توجب له أن يفعل كل ما يريد ونحن بسبب نقصنا نعجز عن إدراك حكمته من أفعاله.

٥-إلياهو: قال بوجود ملك يشفع للإنسان الذى نزلت به النوازل، فيعود الإنسان كأحسن حالاته، ولا تستمر الشفاعة للأبد بل مرتين أو ثلاثة. ويقرر ابن ميمون أن رأى أيوب عليه السلام يقابل رأى أرسطاطاليس، واليفاز الشريعة اليهودية، وبلداد المعتزلة، وصوفار الأشاعرة، وأما إلياهو فقد وبخ أيوب عليه ووصفه بالجهل بسبب استعظامه تلك البلايا واستنكاره كيف نزلت به هذه المصائب، وهو فاعل خيرات واستطرد فى الإشادة بأفعاله[1]، وفيما يتعلق بكون رأى أيوب عليه السلام يشبه رأى أرسطاطاليس - كما يذكر ابن ميمون - الذى يزعم أنه لا عناية بأشخاص الإنسان، فهذا صحيح إذا استمر أيوب عليه السلام فى غفلته، ولكنه تاب وأناب وعاد إلى الصواب، عندما علم الإله علماً يقينياً

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين آتاي، جـ٣، ص ص٥٥٦-٥٦٠.

وأدرك أن السعادة الحقيقية فى عبادته تعالى. وليست السعادة فى الصحة والمال كما تصور فى بداية الأمر عندما أخذت البلايا فى النزول عليه، والذى يعنى أنه كان فى بداية الأمر يظن أن لا عناية بأشخاص الإنسان، لكنه بعد علمه الإله علماً يقينياً أدرك أن العناية تكون شاملة لكل أفراد بنى الإنسان، وهو فى ذلك ليس مقلداً لأرسطاطاليس كما زعم ابن ميمون. وبالجملة فإن تدبير الإله وعنايته بالعالم تشبه تدبيرنا وعنايتنا بما ندبر ولعتنى، ويجب أن نؤمن أنه تعالى لا تخفى عنه خافية كما قال إلياهو، والتشابه بين عنايته تعالى بما خلق وعنايتنا فى الاسم فحسب، كما لا يشبه فعله فعلنا، كذلك القصد الإلهى يباين قصدنا. والغرض من سفر أيوب عليه السلام أن نتبين أن علمه تعالى ليس كعلمنا، وقصده ليس كقصدنا، وتدبيره ليس كتدبيرنا. وعندئذ تسهل على الإنسان كل المصائب والكوارث التى تنزل به، وتلك النوازل المهلكة لا تزيده شكوكاً فى الإله بل تزيده محبة فيه[١]. وهكذا يؤكد أن ميمون على وجود صفات الأفعال للإله – عالم، ومدبر – ولكنها تنسب له على نحو مغاير لما تنسب لنا. فتدبير الإله للعالم كامل ومطلق وأشرف التدبيرات. يقول ابن باجة: (وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعانى تشبها به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه وبين إيجاد هذا العالم)[٢]. وعلى هذا النحو يكون تدبير الإله للعالم غير تدبيرنا لأنفسنا فلا وجه شبه بيننا وبينه على الإطلاق، والاشتراك بينا وبينه يكون فى الاسم فحسب.

ويبدو واضحاً للجميع لطف الإله بكل الموجودات، فلا يكتفى الإله بخلقها فحسب بل أنه يدبر ويعتنى بما يخلق، تلك المخلوقات التى يعلمها جميعاً. فالمتأمل فى كيفية خلق الإله لكل ما عداه يدرك علمه وتدبريه وعنايته ولطفه بالنبات والحيوان والإنسان. وهذا يظهر بجلاء فى تدرج حركات أعضاء الحيوان ومجاورة كل عضو للآخر.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين آتاى، جـ٣، ص ص٥٦٢-٥٦٣.

(٢) ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخرى، ١٩٦٨م، دار النهار بيروت لبنان، رسالة تدبير المتوحد، ص٨٣.

وهكذا تشمل العناية الإلهية ليس فقط أشخاص الإنسان - كما ذكرنا سابقاً - بل تشمل كذلك أشخاص النبات والحيوان. ويضرب ابن ميمون مثالاً على ذلك: كيفـية خلق دماغ الإنسان، وكيف أن مؤخرتها صلبة وما بين أجزائها كثير اللين وغيرها من الإعجاز الإلهى الواضحة فى خلق الإله لمخلوقاته. ومن دلائل ذلك الإعجـاز الإلهــى فى الخلق أيضاً أن الإله عندما خلق الإنسان لختار له الأوفق والأصـلح - كما صرحت المعتزلة والأشاعرة - حيث أنه تعالى جعل - مثلاً - الأشـفار[*] وشعر الحاجبين على مقدار واحد من الطول. فالخلق على هذا النحو يعـنى أن الإلـه يخلق لهذا المخلوق الأصلح والخير والأوفق. وبسبب تلك النعم الكثـيرة التى لا تعدو ولا تحصى وجب علينا عبادة الإله سبحانه وتعالى: وإياه تعبدون (التثنية ٤/١٣)[١][**].

٧-العقول المفارقة:

يفيض الوجود عن الإله كما يفيض الماء عن عين الماء، أى أن الوجود أو الحـياة مـن فعـل أو فـيض الإله تعالى. ومن هنا فالجوهر الإلهى منه تفيض المفارقـات التى تستمر فى الفيض حتى تصل إلى العقل الفعال، ويستمر الفيض حـتى تنتهى الأفلاك عند فلك القمر وبعد المادة الأولى وما تركب منها ويستمر الفيض حتى ينتهى عند الكون والفساد وهذا ما نجده فى الشريعة اليهودية الكاملة العالمة[٢]. وهذا ما ذكره الفارابى من قبل ابن ميمون. فعنده يبتدئ الإيجاد بأكمل الموجـودات ثـم يتـبعه الأنقـص وهكذا حتى نصل إلى ما يسرى عليه الكون والفساد. وفى كل مراحل الوجود هذه يأخذ كل موجود قسطه من الوجود بحسب

(*) رموش العين.

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص ص٥٩٧-٥٩٨، موسى بن ميمون: رد موســى ابـن مـيمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة الأولى والعلم الإلهى صححه د. يوسف شخت وماكس مايرهوف ١٩٣٩م، مطبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، م٥، جـ١، ١٩٣٧، ص ص٨٢-٨٣.

(**) للمزيد من التوضيح ينظر: أبو الحسن الأشعرى: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر تحقيق د. محمد السيد الجليند، ص ص٣٤-٤٠.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٠٤.

رتبته بالنسبة للإله تعالى فهو تعالى عدل وعدله فى جوهره[١]. والعقول المفارقة إحـــدى الموجــودات التى أحدثها الإله حيث أن الموجودات أو المخلوقات ثلاثة أصناف على نحو ما يذكر ابن ميمون:

١-العقول المفارقة وهم الملائكة.

٢-أجسام الأفلاك.

٣-المادة الأولى أعنى الأجسام الدائمة التغير التى تقع تحت الفلك.

ويذكــر ابن ميمون أن أرسطاطاليس وغيره لم يقطعوا رأياً فى تحديد عدد العقــول المفارقــة، ولكــنه لمــا ظن أن عدد الأفلاك خمسون قالوا: إن عددها خمســون، وســلم بذلك أرسطاطاليس. لكن المتأخرين من الفلاسفة جزموا بأنها عشــرة، والعقــل العاشــر هــو العقل الفعال وعقولنا فيض من العقل الفعال[٢]. والعقول المفارقة أو الملائكة على نحو ما يسميها ابن ميمون ليس لها شكل ثابت بــل إنهم يأخذون صوراً متعددة. وعن طبيعتهم يقول ابن ميمون: (وفى "برشيت ربــه" قالوا بريق سيف متقلب (التكوين ٣/٢٤).. على أنهم أحياناً ينقلبون رجالاً وأحياناً ينقلبون نساء وأحياناً ينقلبون أرواحاً وأحياناً ينقلبون ملائكة، فقد صرحوا بهذا القول بأنهم ليسوا ذوى مادة وليس لهم شكل ثابت جسمانى خارج الذهن، بل ذلــك كله فى مرأى النبوة. بحسب فعل القوة المتخيلة كما يذكر فى معنى حقيقة النــبوة وأمــا قولهم: أحياناً نساء فإن الأنبياء أيضاً قد يرون الملائكة فى مرأى النــبوة فــى صورة نساء، يشير إلى قول زكريا، عليه السلام، فإذا بامرأتين قد خرجتا والريح فى أجنحتهما (زكريا ٥/١٩))[٣]. ولما كانت العقول المفارقة غير جســمانية لذلــك فإدراكها عسير جداً إلا بعد ارتياض عظيم. وبسبب عسر ذلك تــبدو الملائكة فى كتب الأنبياء جسمانية أعنى أن ظاهر أقاويلهم يبدو منها أنها جســمانية ومتحركة وعلى صورة الإنسان، وأنها منفذة أوامره تعالى. وذلك كله لإرشاد الذهن إلى وجود الملائكة. والملائكة أحياء كاملون، مرتبة وجودهم دون

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ص١٦-٢٣.
(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ ص ص٢٨٥، ٣٠١.
(٣) نفس المرجع، جــ١، ص١١٦.

مرتبة وجود الإله تعالى واختيرت حركة الطيران للإرشاد إلى كونهم أحياء فهى أكمـل حركات الحيوان غير الناطق المكانية وأشرفها[١]. وهذا ما صرح به ابن طفـيل مـن أن العقول المفارقة بريئة من الجسمانية، ولأجل ذلك فهى لا تفسد ضـرورة ولا يسرى عليها الكون أو الفساد، وهى منزهة عن النقص والاستحالة والتغـير. بالإضـافة إلـى أنها تتمتع برؤية الإله تعالى. والعقول المفارقة كذلك ذوات إلهـية وأرواح ربانية، الإله تعالى هو أولها ومبدؤها وسببها، وهو تعالى معطـيها الـدوام والبقاء والتسرمد، وهى لا تحتاج إلى الأجسام بل الأجسام هى المحتاجة إليها[٢].

ويشـير ابـن ميمون إلى عدم إدراكنا حقيقة الإله ويقيس على ذلك العقول المفارقة التى لا يستطيع الإنسان إدراكها على ما هى عليه، وهى دائماً أمام الإله وبيـن يديه لشدة عنايته تعالى بها على الدوام. والذى يمكن إدراكه هو الموجود الطبـيعى المـتكون مـن مادة وصورة، ومرتبته فى الوجود دون مرتبة العقول المفارقـة. وسبب وجود العقول المفارقة خفى هو أيضاً عنا وكذلك الأشياء التى يكـون سـبب وجودها العقول المفارقة هى أيضاً مستورة عنا، وذلك لأن أفعال العقول المفارقة خفية لا يظهر أثرها إلا بعد ارتياض. وعلة ذلك ضعف إدراكنا وكذلـك صعوبة إدراك المفارق من حيث حقيقته[٣]. ويذكر ابن ميمون أن الناس بسبب ما يوجد فيهم من دواعى المادة وبخاصة حاسة اللمس التى هى عار علينا - كمـا ذكـر أرسطاطاليس - والتى بها نشتهى المأكل والمشرب والنكاح فهم لا يسـتطيعون إدراك المفارقـات، لذلك العاقل العالم من بنى البشر من عمل على تقلـيلها لـيدرك المعقولات. فغاية الإنسان تصور المعقولات وعلى رأسها الإله والملائكـة. أمـا الجاهل المحجوب عن الإله فهو من عطل الفكر وجعل غايته حاسة اللمس. لذلك يعجز الجاهل عن إدراك تلك التصورات العقلية. وبالجملة ما

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص١١٦-١١٧.

(٢) ابـن طفـيل: حى بن يقظان ضمن مجموعة رسائل حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى وابن النفـيس أربعـة نصـوص تراثـية، درايـة وتحقـيق ديوسـف زيـدان، ص١٤٤، ١٦٥.

(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص ص٩٢-٩٣، ١٠١.

هو مفارق على نحو ما هو عليه، الميتافيزقى، سواء الإله أو أحد العقول المفارقة من غير الممكن إدراكها بسبب كدورتنا، أعنى أنه بسبب تلك المادة المظلمة الموجودة فينا نكون مقصرين عن إدراك الإله تعالى، إذ السبب فينا وليس أن الإله مستور عنا فكل شئ يدرك فى مرأى النبوة[١]. فإدراك الأول يجب أن يكون على أكمل وأتم وجه لأن وجوده على أكمل وأتم وجود. لذلك فإفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام، أعنى أن كماله بما هو نور يبهر الأبصار فتحار الأبصار عنه. وبذلك لا يجوز أن ندعى أن عدم قدرتنا على إدراكه يرجع إلى طبيعة وجود الإله بل على العكس السبب هو ضعف عقولنا عن إدراكه بسبب ما يوجد فينا من مادة وعدم[٢].

وبالنسبة للدور المنوط بالعقول المفارقة القيام به يعرفنا الفارابى أنه كما أن الإله يدبر العالم كذلك العقول المفارقة أو الروحانيون - كما يصفهم الفارابى - مدبرون ومشرفون على جميع الأفعال[٣]. أى أنها تكون واسطة - على نحو ما يذكر ابن ميمون - بين الإله تعالى وما دونه من الموجودات. فكل ما يخرج من القوة إلى الفعل محتاج ضرورة إلى مخرج من نفس نوعه، فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل وهو العقل الفعال، والعقل بالفعل الموجود فى الإنسان هو فيض من العقل الفعال. الأمر الذى لا مرية فيه أن الإله لا يفعل الأشياء مباشرة بل بواسطة العقل المفارق (فكما أنه يحرق بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضاً يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذين بواسطتهم تتحرك الأفلاك)[٤]. وقولنا أن الإله تعالى يخلق بواسطة الملائكة مقبول عند المتدينين من بنى إسرائيل. ولكننا إذا استخدمنا النظر العقلى ومصطلحات الفلسفة للتعبير عن ذلك. فإن هؤلاء المتدينين يرفضون ذلك، أعنى أنهم يرفضون تفسيرات وتحليلات الفلسفة للنصوص الدينية. ويضرب ابن ميمون مثالاً على ذلك: توضيح كيفية تكوين

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص١٨٩-١٩٠، ١٩٤-١٩٥.
(٢) الفارابى: آراء المدينة الفاضلة، ص١١-١٢.
(٣) نفس المرجع :جـ ١ ، ص١٠٦.
(٤) نفس المرجع: جـ٢، ص٢٨٦.

الجنيـــن فـــى بطـــن المـــرأة، ليشير إلى التفسير المقبول لدى المتدينين من بنى إســـرائيل بقولــــــه: (ومـــا أشد عمى الجهل وما أضره لو قلت لرجل من الذين يزعمون أنهم حكماء إسرائيل أن الإله يبعث ملكاً يدخل فى بطن المرأة ويصور ثـــم الجنين لا عجبه ذلك وقبله ويرى هذا عظمة وقدرة فى حق الله وحكمة منه تعالى مع اعتقاده أيضاً أن الملاك جسم من نار محرقة مقداره ثلث العالم بأسره ويـــرى كله ممكناً فى حق الله)[١]. وفى المقابل إذا ما ذكر لهؤلاء المتدينين كيفية تكوين الجنين فى بطن المرأة بأسلوب الفيلسوف الذى يبين القوى الفاعلة الحقيقة فـــى تكوين الجنين نجدهم يرفضون ذلك بشدة. يقول ابن ميمون: (إما إذا قلت له - يقصـــد أحـــد متدينى بنى إسرائيل - أن الله جعل فى المنى قوة وصورة تشكل هذه الأعضاء، وهى الملاك وأن الصور كلها من فعل العقال الفعال وهو الملاك صـــاحب العـــالم الذى يذكره الحكماء دائماً، نفر من ذلك لأنه لا يفهم معنى هذه العظيمـــة والضيـــرورة الحقيقـــية، وهى إيجاد القوى الفاعلة فى الشئ التى تدرك بحاســـة لقـــد صرحوا الحكماء عليهم السلام لمن هو حكيم أن كل قوة من القوى البدنـــية ملـــك. ناهـــيك القوى المبثوثة فى العالم وأن كل قوة لها فعل ما واحد مخصـــوص، ولا يكـــون فعلان فى "براشيت ربه". أنه قد علم أن ملكاً واحداً لا يـــؤدى رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة. وهذه هى حال جميع القوى ومـــما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تسمى الملائكة)[٢].

ويدلـــنا هذا المثال علي أن ابن ميمون كان يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين من خـــلال اســـتخدامه لألفاظ وتحليلات الفلسفة فى تفسيره للنصوص الدينية، فواجه رفـــض رجـــال الدين لاتجاهه التوفيقى. وهذا يوضح لنا مدى شراسة المعارك الفكرية التى خاضها ابن ميمون مع رجال الدين اليهود الرافضين لإعمال النظر العقلـــي فـــي تفســـير النصوص الدينية. وهذا المثال الذى استخدمه ابن ميمون لتوضيح موقف المتدينين اليهود من اتجاهه التوفيقى بين الدين والفلسفة أخذه عن الفـــارابى الـــذى أشار إلى أن تكوين الجنين يتم عندما تعطى الأنثى مادة الجنين

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٢، ص٢٩٢.

(٢) نفس المرجع: جـــ٢، ص٢٩٢

والذكــر صورته. يقول الفارابى: (فإن المنى إذا ورد على رحم الأنثى فصادف هــناك ما قد أعده الرحم لقبول صورة الإنسان أعطى المنى ذلك الدم قوة تتحرك بهــا إلــى أن يحصل من ذلك الدم أعضاء الإنسان وصورة كل عضو وبالجملة صورة الإنسان)(١)(*). وعلى هذا النحو يؤكد الفارابى وابن ميمون على دور تلك الوســائط فى تكوين الموجودات. ولكن هل هى تقوم بهذا الدور بعيداً عن الإله؟ وبعــبارة أخــرى هل الوسائط هى الفاعل الحقيقى لتكوين الموجودات؟ مما سبق يتضـــح لنا أن ابن ميمون وكذلك الفارابى يؤكدان على أن الوسائط ليست سوى أســباب لإيجــاد الموجودات ولكن الفاعل الحقيقى هو الإله. ولقد أنكر الأشاعرة دور الوســائط ممــا جعلهم موضع نقد ابن رشد الذى قرر أن للوسائط دوراً فى إيجــاد الموجودات ولكنها بالطبع - عند ابن رشد - كونها أسباباً مؤثرة هو بإذن الإلــه تعــالى وحفظــه للوجود ، يقول ابن رشد فى ذلك موجهاً نقده للأشاعرة: (فينكروا - يقصد الأشاعره - جَنداً من جنود الله تعالى سخرها الله تعالى لإيجاد كثــير مــن موجــودات بأسباب سخرها لها من خارج وهى الأجسام السماوية، وبأســباب أوجدهــا فــى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتحت الحكمة، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب!!)(٢).

ويشير ابن ميمون إلى أوجه الشبه والاختلاف بين الشريعة اليهودية - وهذا رأى ابــن ميمون - ولرسطاطاليس فى مشكلة العقول المفارقة فيذكر ابن ميمون

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٢.

(*) ولقد سبق أرسطاطاليس كلاً من الفارابى وابن ميمون فى توضيح كيفية تكوين الجنين فى بطن المرأة حيث ذكــر أن هيولى الجنين موجودة فى الأنثى بالقوة، والذكر لا يطبع عليها الصورة ويمد الجنين بالحركة، لذلك الذكر أكثر ألحية وألوهية من الأنثى للمزيد من التوضيح ينظر: حسن حسن كامل إبراهيم: أرسطو بين الفكر الشــرقى والفكر الغربى فى العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات جامعة عين شمس، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص ١١٨-١١٩. ولقد اعتمد الباحث فى ذلك على أبحاث أرسطاطاليس فى علم الحيوان: Aristotle: De partibous animalum, by: William Ogla (the works of Aristotle under editor: W.D. Ross) Vol. V, Oxford at the Clarendon Press, 1992, 4, 20-21, p. 729a-729b.

(٢) ابــن رشد: فلسفة ابن رشد ١-فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال، ٢-الكشف عن مناهج الأدلــة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، ص١١٨.

أن المحـــرك الأول عـــند أرســـطاطاليس لوجد العقل الأول والعقل الثانى الذى يحـــرك الفلـــك الثانى علته العقل الأول، حتى نصل إلى العقل الذى يحرك الفلك الـــذى يليـــنا وهـــو علة العقل الفاعل وهنا تنتهى المفارقة والأجسام ابتداءها من الفلـــك الأعلى الواجب الوجود وهو مثل العقول يحرك الأجسام، وكل عقل يباين الآخـــر لذلـــك صار لكل واحد معنيين. وبالتالى من الضرورى وجود سبب أول لكـــل هذا هو رأى أرسطاطاليس. ويذكر أرسطاطاليس كذلك أن الأفلاك أجسام حـــية لها نفس وعقل، وأنها تتصور وتدرك مبادئها، والعقول المفارقة الموجودة فـــى الوجـــود فائضـــة عن المحرك الأول وهى واسطة بين هذا المحرك وكل الأجســـام الكائنـــة فـــى الوجود[١]. وتنص الشريعة اليهودية فى المقابل على أن عقول الأفلاك حية ناطقة أى مدركة فهى ليست أجساماً ميتة كالنار مثلاً بل أنها حـــيوانات مطـــيعة لـــربها تســـبحه وتمجده وتسجد له كما يقول الفلاسفة. قال: الســـموات تـــنطق بمجـــد الله (المـــزمور ٢/١٩). وصرح الحكماء كذلك بأن الســـموات أجســـاماً حـــية لا أجســـاماً ميتة كالاسطقسات. وعلى ذلك ما يقوله أرســـطاطاليس - على نحو ما يرى ابن ميمون - أن الفلك مدركاً مقصوراً يكون مطابقـــاً لجملـــة مـــا تذكره الشريعة فى هذا المجال[٢]. ويرى الفلاسفة أن العالم الســـفلى تدبره القوى الفايضة من الفلك، وتدرك الأفلاك وتعلم ما تقوم به، وهذا يـــتفق مـــع مـــا تـــنص عليه التوراة (وقال: مما جعله الرب إلهك حظاً لجميع الشـــعوب) (التثنية ١٩/٤) يعنى أنه جعلها واسعة لتدبير الخلق لا أن تعبد وقال ببـــيان: ولـــتحكم علـــى النهار والليل وتفصل بين الغ (التكوين ١٨/١) ومعنى الحكـــم الاســـتيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على معنى الضوء والظلام الذى هو علة الكون والفساد القريبة لأن معنى الضوء والظلام هو المعقول عنه: ولتفصل بين النور وبين الظلام (الخروج ٩/٢٢) ومحال أن يكون المدبر لأمرها لا يعلم الأمر الذى يدبره، إذا علم حقيقة التدبير على ماذا يقع هنا)[٣].

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٢٨٧.

(٢) نفس المرجع: جـ ٢ ، ص ٢٨٧- ٢٨٨.

(٣) نفس المرجع: جـ٢، ص٢٨٩.

ووجـود الملائكـة لا يحـتاج إلى دليل شرعى، فالتوراة تنص على وجود الملائكـة، والملائكـة ليست أجساماً هذا ما صرحت به الشريعة وأرسطاطاليس لكـن وجه الاختلاف بينها فى الاسمية ففى الوقت الذى يطلق فيه أرسطاطاليس علـى هـذه الموجودات العقول المفارقة تطلق عليها الشريعة اليهودية فى مقابل اسـم الملائكة. ويتفق أرسطاطاليس مع الشريعة اليهودية فى أن العقول المفارقة أو الملائكة واسطة بين الإله والموجودات، وأنها تحرك الأفلاك وهذا سبب كون الموجـودات، وتـنص الشـريعة اليهودية على أن الإله تكون أفعاله على أيدى الملائكـة، حـتى الاسطقسات تتسمى ملائكة، وينوه ابن ميمون إلى أن ذلك هو رأى أفلاطـون الـذى يـرى أن الإلـه عندما ينظر إلى المعقولات تفيض عنه الموجـودات. وكـون الملائكة وسائط بين الإله والموجودات، هل ذلك يعنى أن الإلـه يستعين بغيره ليدبر شئون الوجود؟! ..لا، بالطبع لأن القوى كلها ملائكة ومن جهة أخرى تعالى الإله عن الفكرة أو الروية أو المشورة أو الاستعانة برأى الآخريـن فـى تدبير شئون الوجود الذى خلقه سبحانه وتعالى[1]. كذلك نجد أنه على حين تؤكد الشريعة على أن العقول المفارقة حادثة خلقها الإله هى والأفلاك وجعل فيها القوة المدبرة. هى عند أرسطاطاليس قديمة يقول ابن ميمون:(وهناك قيل يسمعون رجالاً قبل إتمام رسالتهم وبعد أدائها يمنحون رتب الملائكة، فتأمل كـيف بين من كل جهة أن معنى ملاك هو فعل ما وأن كل مرأى الملك إنما هو بمـرأى النـبوة. وبحسـب حالة المدرك، فليس فى ذكره أرسطو أيضاً فى هذا المعـنى شئ يخالف الشريعة بل الذى يخالفنا فى هذا كله كونه يعتقد هذه الأشياء كلهـا قديمة وأنها أمور لازمة عنه تعالى. هكذا ونحن نعتقد أن كل هذا مخلوق، وأن الله خلـق العقـول المفارقة، وجعل فى الفلك قوة الشوق لها وهو الذى خلق العقـول والأفلاك وجعل فيها هذه القوة المدبرة فى هذا نخالفه)[2]. وهذا يتفق مع الإطـار العام لوجهة نظر الشريعة اليهودية التى تنص على أن العالم حادث عن عـدم محض من قبل الإله تعالى فى مقابل رأى أرسطاطاليس القائل بقدم العالم على جهة اللزوم.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٢٩١- ٢٩٢.
(٢) نفس المرجع: جـ٢، ص٢٩٤.

الفصل الثالث

الطبيعيات

يشمل على:

أولاً: العالم:

١-نقد ابن ميمون أدلة أنصار مذهب حدوث العالم.

٢-نقد ابنِ ميمون أدلة أنصار مذهب قدم العالم.

٣-موقف ابن ميمون من مشكلة قدم العالم وحدوثه.

ثانياً: غاية الوجود.

الفصل الثالث

الطـــبيعــــيات

بعــد عــرض موسى بن ميمون للأدلة أو المقدمات الدالة على وجود الإله ووحدانيــته وأنـــه لــيس جــسماً ولا قوة فى جسم معتمداً على المقدمة السادسة والعشــرين الــتى تصــرح دون أى غمــوض بأن العالم قديم لذلك أصبح من الضرورى علينا أن نتعرف على موقفه الحقيقى من مشكلة قدم العالم وحدوثه.

أولاً: العالم:

قــبل أن نخــوض فــى تــناول مشكلة قدم العالم يجب أن ننوه إلى أنه من الملاحــظ على الباحثين الذين تناولوا هذه المشكلة بالدراسة والتحليل، أن بعضهم اقتصــر فــى دراسته على نصوص بعينها لابن ميمون تصرح بالقدم لأجل ذلك زعمــوا أنـــه يقلــد لأرسطاطاليس القائل بقدم العالم. رغم أن هذا الرأى عند ابن مــيمون من المستحيل البرهنة عليه، والإقرار به يعنى هدم الدين وإنكار دعوات الأنبياء ورفض الإيمان بالمعجزات[1]. وانتهى بعض الباحثين فى المقابل إلى أن ابن ميمون يقول بالحدوث حباً فى التوراة التى تنص فى أول آياتها على أن الإله خـــالق للعـــالم عن عدم محض[2]. وأما الفريق الثالث من الباحثين فيرى أن ابن مــيمون مــتذبذب، ومتردد، ومحتار بين القول بالقدم والقول بالحدوث، مما أدى إلـــى حيرة هؤلاء الباحثين فيما يتعلق بموقف ابن ميمون من تلك المشكلة أعنى أنهــم احتاروا فى معرفة وجهة نظره فى تلك المشكلة: هل هو يقول بقدم العالم ليرضـــى أرســطاطاليس أم أنـــه يقول بحدوث العالم ليرضى التوراة؟ وبالتالى تنحصر مشكلة هؤلاء الباحثين (فى معرفة ما إذا كان العالم قديماً أو أن له بداية زمانــية؟ ومـــا إذا كـــان قد وجد بالضرورة أو بواسطة فعل إرادى؟ وإذا كانت

(1) The Encyclopaedia of philosophy, vol.5, p.132.

(٢) د. محمـــد عاطف العراقى: ابن ميمون (موسى): مقالة ضمن مقالات معجم اعلام الفكر الإنسانى إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، ص٢٩٣.

عناصر الفلسفة الميمونية بسياقها المشائي العام واضحة وحاسمة إلا أنه في هذه المسألة أو بالأحرى المشكلة يتذبذب موقف ابن ميمون ونجده ربما لأول مرة متردداً بين الولاء للفلسفة الأرسطية المشائية والانتماء الديني إلى يهوديته التي يعترف بأن بينها وبين الفلسفة بصدد هذه المشكلة بوناً شاسعاً، وهكذا ينعكس تردده وقلقه على طريقة تناوله لهذه المشكلة[١]. وإلى جانب تلك الآراء السابقة في معرفة موقف ابن ميمون من مشكلة قدم العالم وحدوثه نجد من يزعم أنه يوفق بين الدين والفلسفة أعني أنه يقول بأن العالم غير قديم وأن ما ورد في التوراة فيما يتعلق بالخلق ليس سوى ترتيب الكائنات بعد خلقها[٢]. ولأجل ذلك كله سنحاول في هذا الموضع أن نتعرف على موقف ابن ميمون من تلك المشكلة. هل العالم - عنده - خلقه الإله عن عدم محض أم أنه إعادة تشكيل أو تخطيط لمادة قديمة؟ أعني هل يقول بخلق العالم عن عدم محض على نحو ما تنص أول آيات الكتاب المقدس من سفر التكوين أم أنه يقلد أرسطاطاليس ويقول بقدم العالم؟ هذا التناقض أو الاختلاف بين الدين والفلسفة أو تلك المواجهة - إن شئت أن تسميتها - بين النقل والعقل فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم وحدوثه سنحاول هنا أن نصل بصددها إلى موقف موسى بن ميمون الحقيقي[٣].

١-نقد ابن ميمون أدلة أنصار مذهب حدوث العالم:

رفض ابن ميمون طريقة المتكلمين المسلمين في إثبات أن العالم حادث الذي يعتبرونه قاعدة ينطلقون منها لإثبات وجود الإله، وأنه واحد وليس جسماً ولا قوة في جسم[*]. تلك الطريقة التي يعتمدون فيها على أنه لا اعتبار لما عليه

---

(١) د. محمد أحمد عبدالقادر: ملامح الفلسفة المشائية بين ابن رشد وموسى بن ميمون، ص ٨٩.

(٢) د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، لجنة الجامعيين لنشر العلم، السلسلة الفلسفية والاجتماعية - ٤ - الناشر مكتبة الآداب بالجماميز - مصر - مطبعة الاعتماد مصر، ص٩٣.

(3)Bamberger (Bernard. J.) The sroty Judaism, the union of America Heberw congregtions, New York, A.D. Copyright, 1979, p.165.

(*) ذكر ابن ميمون أدلة المتكلمين بصدد إثبات وجود الإله وأنه واحد ولا جسم ولا قوة في جسم في مؤلفه دلالة الحائرين، جـ١، ١٩٩-٢١٨، ٢٢٥-٢٢٨، ٢٢٩-٢٣٢.

الوجود لأنها عادة يجوز فى العقل خلافها، كذلك يعولون على الخيال ويسمونه – علــى نحــو مــا يــرى ابن ميمون – عقلاً. يقول ابن ميمون: (فلما تأملت هذه الطــريقة – يقصــد طــريقة متكلمي المسلمين ومن تابعهم من متكلمى اليهود – نفــرت نفســى منها نفوراً عظيماً جداً، ويحق لها أن تنفر، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلــم الفــرق بيــن البرهان وبين الجدل، وبين المغالطة، أما عند من يعلم هذه الصــنائع فالأمــر بين واضح، وأن تلك الأدلة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات ولم تبرهن[1](*)، ويستمر ابن ميمون فى توجيه لومه للمتكلمين مبيناً أن كــل عملهم هو إبطال أدلة الفلاسفة على قدم العالم. ويقرر أن مشكلة قدم العالم مــن الصــعوبة بمكان أن نصل بصددها إلى برهان قطعى بل أنها موقف عقلى مجــدد يتخذه الفيلسوف أو المفكر في تلك المشكلة من خلال تكوينه الفكرى وما يؤمن به من دين سواء كان ديناً ميتافيزيقياً أو فيزيقياً، ويقرر أن تلك المشكلة لم يحسمهــا المفكــرون مــنذ ثلاثــة آلاف ســنة. ويتعجب ابن ميمون من هؤلاء المتكلمين الذين يعتمدون على تلك القاعدة – حدث العالم – المشكوك فى صحتها فــى إثبــات وجود الإله، وإن لم يكن العالم عندهم حادثاً فلا إله أو أنهم يقدمون كثيراً من البراهين على حدوث العالم، ويستخدمون السيف في الدفاع عن رأيهم، وهذا الموقف بطبيعة الحال بعد عن الحق. وهذا النقد الشديد من قبل ابن ميمون للمتكلميــن أخــذه عــن أستاذه ابن رشد الذى يرى أنه لا يوجد برهان على نفى الجســمانية عن البارى سبحانه وتعالى عند المتكلمين سوى أنهم أقاموا ذلك على حــدث العــالم، وهــذا باطل لأنه ليس عندهم برهان أصلاً على حدث العالم، فطريقــتهم فــى إثبات حدث العالم غير برهانية ولا تؤدى إلى إثبات وجود الله سبحانه وتعالى[2]. يقول ابن رشد: (اعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص١٨٧.
(*) لذا كــان ابن ميمون يوجه لومه ونقده لطريقة المتكلمين فى إثبات وجود الإله وأنه واحد ولا جسم ولا قوة في جسم معتمدين على أن الله حادث. فمن الممكن أن نوجه له هو نفسه نفــس اللــوم والنقد لأنه اعتمد في إثبات تلك المطالب السابقة على كون العالم قديما، ومسلم بهذه المقدمة مؤقتا حتى يثبت صحة مطالبه كما ذكرنا فى الفصل السابق.
(٢) ابــن رشــد: فلسفة ابن رشد ١ – فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال، –

هــو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق وعن نفســه، فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشــاعرة(*) فإنــا قــد بيــنا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلمــاء، ولا هــى من الطرق العامة المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة أعــنى بالبســيطة القلــيلة المقدمــات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفســها)[١]، وبالنســبة للطــريق الصحيح للاستدلال على حدوث العالم عند ابن مــيمون، أن تثبت أولاً وجود الإله ووحدانيته، وأنه ليس جسماً ولا قوة فى جسم بطــرق الفلاسفة التى تقوم على (قدم العالم، ليس لأنى – ابن ميمون – اعتقد قدم العــالم، أو اسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهــذه الثلاثة أشياء أعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى بت الحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث؟)[٢]. وهكذا نجد ابن ميمون ينكر قــدم العالم، ويسلم به فقط كمرحلة انتقالية لتحقيق غرض محدد وهو إثبات هذه المطالــب أعنى وجود الإله وأنه واحد وليس جسماً ولا قوة فى جسم. ويستطرد ابــن ميمون فى توضيح رأيه انه لا سبيل إلى اثبات حدث العالم إلا بعد البرهنة علــى مطالــبه السابقة، ومن أراد أن يأخذ بأدلة المتكلمين فى إثبات حدث العالم فباحــبذا ومن أراد أن يعتمد فى اعتقاده فى حدث العالم على كلام الأنبياء تقليداً فلا ضير فى ذلك.

ويذكر ابن ميمون أدلة المتكلمين على حدث العالم على النحو التالى:

١–إن الحــادث الواحــد يدل على أن العالم محدث: زيد مثلاً كان نطفة ثم ينــتقل مــن حــال إلى حال حتى صار إلى كماله، ومن المستحيل أنه غير نفسه

–٢– الكشــف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، ص ص٤٣–٨٥.

(*) وكذلك ليس هو طريق المعتزلة على نحو ما يرى ابن رشد: نفس المرجع، ص٤٣، ٨٥.

(١) ابن رشد: فلسفة ابن رشد: ١–فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ٢– الكشــف عــن مــناهج الأدلــة فى عقائد الملة صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص١٠٨.

(٢) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ١، ص١٨٧.

بنفســه بــل من الضرورى أن مغيره خارج عنه، وهو المسئول عن هذا التغير، وهــو صانعه، خلقه وأتقن صنعته، وهو الذى ينقله من حال إلى حال، وهذا يدل على وجود الخالق، وأن هذا العالم مخلوق محدث.

٢-حــدوث شخص من الأشخاص المتناسلة يبرهن على أن هذا العالم كله حــادث، فــزيد مثلاً لا يمكن أن يكون إلا من عمرو وأبيه، وهكذا عمرو يكون مــــن أبــيه خـــالد وهكــذا. ومن المستحيل أن نتسلسل إلى ما لا نهاية، ومن الضــــرورى أن نقــف عــند وجود شئ من بعد العدم المحض وهذا هو الحق، وهــذا برهان على أن العالم حادث عن عدم محض مطلق.

٣-جواهــر العـــالم إمـــا مجــتمعة أو متفرقة أعنى أن بعضها يجتمع تارة وبعضها يفترق تارة أخرى، وذلك ليس باعتبار ذاتها أو طبيعتها لأنه لو اقتضت طبيعتها أن تفترق فقط لما اجتمعت أبداً والعكس صحيح، وذلك يعنى أنها تجتمع لمن يجمعها ويفرقها وهذا دليل حدوث العالم.

٤-العـــالم كلـــه مركب من جوهر وعرض ولا ينفك الجوهر عن العرض، والأعــراض كلها حادثة لذلك يلزم أن الجوهر الحاصل لها حادثاً لأن كل مقارن لحادث حدث فتبرهن أن العالم حادث.

٥-التخصـــيص: يؤثـــرون هذا الطريق حيث يتجه المتكلم بفكره إلى العالم بأسره أو إلى جزء من أجزائه. ويعرفنا أن هذا جائز أن يكون على ما هو عليه مـــن الشكل والمقدار، وبهذه الأعراض الموجودة فيه، وفى هذا الزمان، وفى هذا المكـــان الذى وجد فيه، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعـــراض كـــذا، أو يوجـــد قـــبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان، فتخصيصــــه بشـــكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض، وبزمان مخصـــص مع جواز خلاف ذلك كله. دليل على مخصص مختار أراد أحد هذين الجائزين. فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه لمخصص دليل على كونه محدثاً لأنه لا فرق بين قولك مخصص، أو فاعل أو خالق أو موجد أو محدث أو قاصد الكل، يراد به معنى واحد.

٦–ترجيح الوجود على العدم: العالم ممكن الوجود عند كل أحد لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله. ونحن نتكلم مع من يثبت وجود الإله ويزعم قدم العالم، والممكن هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وليس الوجود أولى به من العدم، فكون هذا الممكن الوجود وجد مع استواء حكم وجوده وعدمه، دليل على مرجح رجح وجوده على عدمه. وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع التخصيص المتقدم غير أنه بدل لفظة مخصص بمرجح، وبدل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط فى معنى قول القائل: العالم ممكن الوجود، لأن خصمنا المعتقد القدم، يوقع اسم الممكن فى قوله: العالم ممكن الوجود، على غير المعنى الذى يوقعه على المتكلم، كما بين.

٧–أن يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة من بقاء الأنفس: إذا كان العالم قديماً فيكون الناس الذين ماتوا فى ما لم يزل، لا يتناهى عددهم، فقد وجدت إذا أنفس لا نهاية لعددها، وهى موجودة معاً. وهذا مما تبرهن بطلانه، بلا شك، أعنى وجود متعددات لا نهاية لعددها معاً. وهذه طريقة عجيبة لأنه بين الأمر الخفى بما هو أخفى منه، وفى هذا يقال بالحقيقة المثل المشهور عند السريان: "كفالتك تعوز كفالة أخرى" كأن هذا قد تبرهن له بقاء الأنفس وعلم على أى صورة تبقى وما هو الشىء الباقى حتى يستدل به... وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التى تقصر الأذهان عن تصورها تتخذ مقدمات يبين بها أمور أخرى[1]. وبهذه الأدلة والبراهين أثبت المتكلمون حدوث العالم على غير مثال، فلزم بالضرورة أن له صانعاً أحدثه بقصد وإرادة واختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه سبحانه وتعالى واحد ولا جسم ولا قوة فى جسم.

وتلك الأدلة والبراهين التى طرحها المتكلمون لإثبات حدوث العالم رفضها ابن ميمون لأنه من السهولة الطعن فيها وعدم تصديقها. يقول ابن ميمون: (إن كل مما يقوله من يزعم أنه برهن على حدوث العالم من المتكلمين لا أرضى تلك الأدلة، ولا أغالط نفسى فى أن أسمى طرق المغالطات براهين وكون

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٢١٨-٢٢٤.

الإنســان يدعــى أنه يبرهن مسألة ما بمغالطات، فإنه عندى لم يقو تصديق ذلك المطلــوب بل أضعفه وطرق الطعن عليه لأنه إذا تبين فساد تلك الأدلة ضعفت الــنفس فــى تصديق المستدل عليه، وكون الأمر الذى لا برهان عليه يبقى مع مجــرد كونــه مطلوباً أن يقبل فيه أحد طرفى النقيض أولى)(١). وبعد أن رفض ابــن ميمون أدلة أو براهين المتكلمين على حدوث العالم وسماها أغاليط. عرض لأدلة القدم عند أرسطاطاليس وعند غيره من المشائين وشرحه وأخذ فى الطعن عليها هى الأخرى.

٢-نقد ابن ميمون أدلة أنصار مذهب قدم العالم:

يذكــر ابــن ميمون فى الدلالة أنه يوجد ثلاثة آراء فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم وحدوثه عند من يعتقدون أن الإله موجود على النحو التالى:

١-شــريعة موسى عليه السلام: تصرح الشريعة اليهودية بأن العالم حادث عــن عــدم محــض، وهذا هو رأى كل من يؤمن بشريعة موسى عليه السلام، فالــتوراة تنص على أن العالم بجملته، أعنى كل موجود دون الإله تعالى أوجده الإلــه عــن عدم محض مطلق، والإله وحده كان موجوداً ولا شئ سواه، لا فلك ولا كــل مــا داخــل الفلك. ثم أوجد الإله كل هذه الموجودات على ما هى عليه بإرادته ومشيئته لا من شئ.

ولمــا كان الزمان تابع للحركة، والحركة عرض فى المتحرك، والمتحرك نفسه - الذى تتبع حركته الزمان - محدث بعد إن لم يكن، فالزمان مخلوق. وإذا تعرض معترض وقال: (إن هذا يقال كان الله قبل أن يخلق العالم الذى تدل لفظة كــان علــى الــزمان. وكذلك كل ما ينجر فى الذهن من امتداد وجوده قبل خلق العــالم امتداداً لا نهاية له.. يرد على ذلك ابن ميمون بأن كل ذلك - تقدير زمان أو تخيل زمان، لا حقيقة زمان. إذ الزمان عرض بلا شك، وهو عندنا من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض. وإن لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عــرض لازم للحــركة.. والقصد أنه عندنا شئ مخلوق مكون كسائر الأعراض

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٢، ص٣١٩ ــ ٣٢٠.

والجواهـــر الحاملـــة لتلك الأعراض)[١]ومن المستحيل أن يوجد الإله العالم فى زمان لأنه لا يوجد زمان سابق على وجود العالم لأنه لو سبق الزمان العالم لزم اعـــتقاد القدم. وإذ الزمان عرض ومن الضرورى أن يكون له حامل فيلزم شئ قـــبل وجـــود هذا العالم الموجود الآن. وبذلك تصرح الشريعة اليهودية بحدوث العـــالم بكل ما فيه من جواهر وأعراض . يقول ابن ميمون (وأبونا إبراهيم عليه الســـلام ابـــتدأ بإشهار هذا الرأى الذى وداه إليه النظر ولذلك كان ينادى : باسم الـــرب الإلـــه السرمدى (التكوين ٢١/٣٣) وقد صرح بهذا الرأى بقوله : مالك الســـموات والأرض (التكوين١٤/٢٢)[٢]) وبذلك تنص الشريعة اليهودية على أن الإله وحده القديم والسرمدى وما عداه من موجودات حادثة أحدثها الإله عن عدم محض بعد أن لم تكن.

٢ــ الفلاســـفة: أصحاب هذا الرأى يرفضون الرأى الأول ، ويزعمون أنه مـــن المحـــال أن يوجد شئ من لا شئ، وكذلك محال أن يفسد شيئاً إلى لا شئ. فإنـــنا إذا وصـــفنا الإله بما سبق كأننا نصفه ــ مثلاً ــ بالقدرة على الجمع بين الضدين فى وقت واحد وغيرها من الممتنعات وعند أنصار هذا الرأى عدم قدرة الإلـــه على إيجاد الممتنع لا يعنى عجز فى قدرته. وبالتالى عدم قدرة الإله على إحداث شئ من لا شئ لا يعنى عجز فى حقه فهذا من قبيل الممتنع[*]وهم يرون أنـــه توجـــد مـــادة قديمـــة قدم الإله،وهى ليست فى مرتبة وجوده، وسبحانه هو مســـببها، هذه المادة بالنسبة للإله كالطين للفخرانى،يخلق منها الإله ما يريد من مخلوقاتـــه.وهـــم يعتقدون(أن السماء أيضاً كائنة فاسدة لكنها ليست كائنة من لا شـــئ،ولا فاســـدة إلى لا شئ،بل كما أن أشخاص الحيوان كائنة فاسدة من مادة

---

(١)موسى بن ميمون : دلالة الحائرين تحقيق أ.د/ حسين أتاى : جــ٢ ، ص٣٠٩ ــ ٣١٠.
(٢) نفس المرجع : جــ٢، ص٣١٠.
(*) وهـــذا أيضاً رأى ابن ميمون الذى يصرح فى موضع آخر بأن الممتنع ذو طبيعة ثابتة لا تتغـــير ولا يمكن تغيرها بوجه، ولا يوصف الإله بالقدرة عليه ولا عجز فى حقه ولا نقص قـــدرة فـــى كونه لا يغيره. فالممتنع لازم وليس من فعل فاعل. على العكس من الإشاعرة الـــتى تعتقد أن علم الإله واحد وهو متعلق بجميع المعلومات: المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدم: ينظر موسى بن ميمون دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٣ فـــى ٥٢٠-٥٢١، الشـــهر شتانى: الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهر ستانى م١، جــ١، ص١٢٢-١٢٣.

موجودة، وإلى مادة موجودة، كذلك السماء تكون وتفسد. وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها)[١]. ومن القائلين بذلك الرأى أفلاطون الذى يرى أن السماء كائنة فاسدة على نحو ما ذكرنا سابقاً ويزعم بعض المغالطين أن أفلاطون برأيه هذا يتفق مع الشريعة اليهودية، وهذا سخف وبهتان لأنه يوجد بون شاسع بين ما يقوله أفلاطون من أن السماء كائنة عن مادة قديمة وأنها تفسد أيضاً الى مادة قديمة وبين ما تنص عليه الشريعة اليهودية من خلق عن لا شئ على نحو ما ذكرنا فى الرأى الأول.

٣-أرسطاطاليس وأتباعه وشارحو كتبه: يزعمون نفس زعم الفريق الثانى، فعندهم أنه لا يحدث شئ من لا شئ، والسماء قديمة ولا يعتريها الكون أو الفساد، والموجود كان ولا يزال ولن يزل هكذا، والزمان والحركة أبديان دائماً، لا كائنان ولا فاسدان، وما تحت فلك القمر هو وحده الكائن الفاسد، والمادة الأولى قديمة لا يعتريها الكون أو الفساد، تتعاقب الصور عليها حيث تخلع أحدهما وتلبس الأخرى، ويشير ابن ميمون إلى أن أرسطاطاليس يزعم أن الإله أوجد الوجود بإرادته لا عن عدم محض، ومشيئة الإله لا تتغير ولا تجدد له إرادة، فالوجود على ما هو عليه ولن يطرأ عليه شيئاً، وسيظل هكذا إلى أبد الدهر[٢]. ويؤمن أنصار تلك الآراء السابقة بوجود إله لهذا الكون. أما هؤلاء الذين لا يعتقدون فى وجود إله لهذا الكون، فهؤلاء يزعمون أن هذا الوجود يكون ويفسد بالاتفاق فى الوقت الذى تنص فيه التوراة - كما ذكرنا سابقاً - على أن العالم حادث عن عدم محض، وهذا ليس ممتنعاً فى حق الإله، والإله وحده القديم ولا قديم غيره.

ويوضح ابن ميمون طرق أرسطاطاليس لإثبات قدم العالم من جهة العالم نفسه على النحو التالى:

١-دليل الحركة والزمان: يرى أرسطاطاليس أنه إذا كانت الحركة حادثة فمن الضرورى أن تتقدمها حركة، وهى خروجها للفعل، فتحدث بعد إن لم تكن

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣١١.
(٢) نفس المرجع: جـ٢ ، ص ٣١١ ـ ٣١٢

موجـــودة، إذا الحـــركة موجـــودة أعنى أن الحركة الأولى التى أحدثت الحركة الأخـــيرة. ومـــن المستحيل أن نتسلسل إلى ما لا نهاية ومن الضرورى أن نقف عند الحركة الأولى القديمة التى تكون منها الحركات الأخرى. ولما كان الزمان تـــابع للحـــركة ولازم لها ولا حركة إلا فى زمان لزم أن الزمان قديم. ولما كان كل من الحركة والزمان قد يمين لزم أن العالم قديم.

٢-دلـــيل المـــادة الأولـــى إن كانـــت المادة الأولى حادثة،.فلها مادة، ومن الضرورى أن تكون المادة المتكونة عنها ذات صورة. ونحن منذ البداية فرضنا مـــادة بـــدون صورة، فلزم من ذلك أن المادة الأولى غير كائنة أزلية أبدية وهذا يوجب قدم العالم.

٣ــ دلـــيل الحـــركة الدوريـــة الـــتى لا تكون ولا تفسد: لما كانت الحركة الدوريـــة عكـــس الحركة المستقيمة لا ضد فيها، والتضاد يكون سبب الفساد إذا الحـــركة الدورية لا تفسد وما لا يفسد لا يكون، فهى لا كائنة ولا فاسدة ، وهذا يوجب القدم.

٤ــ دلـــيل الحـــركة الدورية الدائمة: كل حادث من الضرورى أن يتقدمه إمكـــان حدثـــه، وكل متغير من الضرورى أن يتقدمه إمكان تغييره ، ولما كانت الحركة الدائرية لا بداية لها، فلا يتقدمها إمكان بداية وبالتالى لا بداية لها وما لا بدايـــة له لا نهاية له. إذا الحركة الدائرية لا بداية لها ولا نهاية لذلك فهى دائمة أبدية وهذا يوجب القدم[١].

ويشـــير ابـــن ميمون كذلك إلى ما استخرجه شراح أرسطاطاليس وأتباعه مـــن أدلـــة من فلسفته نفوا بها حدوث العالم وفى نفس الوقت أثبتوا قدمه من جهة الإله جل اسمه على النحو التالى:

١ــ إن الإحداث عن عدم معناه خروج الإله -الفاعل- من القوة إلى الفعل، وأنـــه تعـــالى فيه إمكان ما، وأنه من الضرورى أن له مخرجاً أخرجه من القوة إلى الفعل. وهذه مشكلة فى غاية التعقيد من الصعب حلها ومعرفة أسرارها.

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٢، ص٣١٣ ــ٣١٤.

٢-الفـاعل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر وذلك يرجع إلى العوائق والموانع الـتى تحول دون أن يفعل أو تجعله يفعل ما لا يريده، ولما كان الإله دائماً ففعله دائم. وبالتالى لا يمكن أن يتغير فعله مهما كانت العوائق أو الموانع وهذا يوجب قدم العالم.

٣-أفعـال الإلـه كاملـة، لا نقص ولا عبث ولا زيادة فيها، كذلك الطبيعة حكـيمة لا تفعـل شـيئاً عبثاً، فعلها أكمل ما يمكن فيه، لذلك هذا الموجود دائماً أكمـل مـا يكون، إذ حكمته كذاته دائمة بل ذاته حكمته التى اقتضت وجود هذا الموجـود. ويؤكـد أنصـار هذا المذهب - قدم العالم - أن الإله لم يكن عطالاً فعلـه مـنذ القدم، فالسماء ثابتة دائمة، غير كائنة ولا فاسدة لذلك جعلها الناس مسكناً للإله والملائكة ونسبوها للإله للدلالة على دوامها[١].

ويـرى ابـن ميمون أن ما تركه أرسطاطاليس من براهين على إثبات قدم العـالم ليست براهين قطعية بل إنها مجرد حجج وأقاويل فحسب، ويضرب ابن ميمون الأمثلة على ذلك بعبارة أخرى يفند ابن ميمون كلام أرسطاطاليس الذى يوجب القدم كالتالى:

يقـول ابن ميمون: (من ذلك أنه يقول فى "السماع" أن جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد أن الحركة غير كائنة ولا فاسدة. ما خلا أفلاطون، فإنه يعتقد أن الحركة كائنة فاسدة وكذلك السماء أيضاً عنده كائنة فاسدة هذا نصه. ومعلوم أن لـو كانـت هذه المسألة تبرهنت بالبراهين القاطعة لما احتاج أرسطو أن يرفدها بكـون مـن تقدم من الطبيعيين كذلك يعتقد ولا كان يحتاج أن يقول كل ما قاله فـى ذلـك الموضع من التشنيع على من خالفه، وتقبيح رأيـه، لأن كـل ما تبرهـن لا تـزيد صحته ولا يقوى اليقين بإجماع كل العاملين عليه، ولا تنقص صحته ولا يضعف اليقين به بمخالفته أهل الأرض كلهم عليه)[٢](*).

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص ص٣١٥-٣١٦.
(٢) نفس المرجع، جـ٢، ص٣١٧.
(*) أرسطاطاليس: علم الطبيعة: ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة فى تطور علـم الطبـيعة وبتفسير ثم علق على النص تعليقات متتابعة بارتلمى سانتهلير. ونقله إلى-

ويشير ابن ميمون إلى مثال آخر عن براهين أرسطاطاليس على قدم العالم مبيناً أنه ليس برهاناً، وهو قول أرسطاطاليس أن السماء غير كائنة ولا فاسدة، هنا يفرض أرسطاطاليس فروضاً ثم يشير إلى حجج تدل على صحة رأيه وفساد رأى المخالفين له ، يقول ابن ميمون: (وأنت أيضاً تجد أرسطو يقول "في السماء والعالم" عندما شرع أن يبين أن السماء غير كائنة ولا فاسدة، قال نريد الآن أن نفحص بعد ذلك عن السماء أيضاً فنقول: أتراها مكونة من شئ أو غير مكونة من شئ، وهل تقع تحت الفساد أم لا تفسد ألبتة ورام بعد فرض هذه المسألة أن يذكر حجج من يقول بكون السماء فاتبع ذلك بكلام هذه نصه قال: فإنا إذا فعلنا ذلك كان قولنا حينئذ عند محسنى النظر أقبل وأرضى. ولاسيما إذا سمعوا حجج المخالفين أولاً، فإنا إن قلنا نحن رأينا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان أضعف قبولها عند السامعين)[1][*].

نستنتج عن ذلك أن أرسطاطاليس لم يبرهن على قدم العالم بل أورد حججاً وأقاويلاً للسابقين والمعاصرين له لتدعيم رأيه أن العالم قديم. لكن من أتوا من بعد أرسطاطاليس هم الذين نعتوا هذه الحجج وتلك الأقاويل بأنها براهين لأرسطو على قدم العالم، يقول ابن ميمون: (أما أنا فلا شك عندى أن تلك الآراء التى يذكرها أرسطو فى هذه المعانى أعنى قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم أرسطو يوماً قط أن تلك الأقاويل برهان، بل كما ذكر من أن طرق الاستدلال على هذه الأشياء أبوابها مسدودة من دوننا ولا عندنا مبدأ لها نستدل به. وقد

-العربية أحمد لطفي السيد مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٣هـ/١٩٣٥م القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ١، ك٨، ب١، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص ص٣١٧-٣١٨.

(*) أرسطاطاليس: فى السماء والآثار العلوية ترجمة يحى بن البطريق حققها وقدم لها د.عبدالرحمن بدوى، ط١، ١٩٦١ ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، كتاب فى السماء، م١، ف١٠، ٢٧٩ب، ص١٩٦.

علمـــت نص كلامه وهو هذا والتى ليست لنا فيها حجة أو هى عظيمة عندنا فإن قولنا فيها لم ذلك عسر. مثل قولنا هل العالم أزلى أم لا: هذا نصه)(١)(*).

ويشـــير ابن ميمون إلى أن الفارابى استشنع أن يشك أرسطاطاليس فى قدم العـــالم، وفـــى نفس الوقت رفض الفارابى رأى جالينوس القائل بأن مشكلة قدم العالم ليس لها برهان(**) والذى قرره الفارابى أن السماء أزلية وما داخلها كائن فاســـد. ويـــرى ابن ميمون أن هؤلاء القائلين بالقدم ليسوا سوى مقلدين للمشاهير القائليـــن بـــالقدم، وهؤلاء القائلين بالقدم لا يلتفتون إلى كلام الأنبياء، وإنما يلتفت إلـــيه من أسعده عقله ووصل إلى أن العالم حادث على رأى شريعة موسى عليه الســـلام(٢)(***). ويســـتمر ابن ميمون فى دحض براهين أرسطاطاليس على قدم

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص ص٣١٨-٣١٩.
(*) أرســـطاطاليس: المنطق حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، ط١، ١٩٩٨م، الناشر وكالة المطـــبوعات، الكويـــت: دار القلم بيروت لبنان، جـ٢، كتاب الطوبيقا ترجمة أبى عثمان الدمشقى، م١، ف١١، ١٠٤ب، ص٥٠٥.
(**) إن مشـــكلة قـــدم العـــالم وحدوثه من المستحيل حسمها عند جالينوس، فالقول بالقدم أو بـــالحدوث كلاهمـــا مشكوك فيه، ولا يبدو من كلامه أى الرأيين يرجح، بل إنه يخلط فى آرائـــه بيـــن الرأيين، ولا نستطيع أن نستخلص من كلامه رأيا واضحا صريحا يقول ابن مـــيمون : (التأمل كيف يخلط فى كلامه - يقصد جالينوس - أشياء تلزم عن القول بحدث العالم مع أشياء تلزم عن القول بقدم العالم ويظن الكل اعتقاداً واحدا ورأيا واحدا هل العالم قديـــم أم محدث مشكوك فيه عنده وكل ما قال من هذا الكلام المختلط هو بين واضح عنده وهـــو الإيمان.. الخاص وبت القضية فيه فهذا دليل واضح على جهله بأصول ما تكلم فيه وفروعه وقلة تأمله لما يقول) ابن ميمون: رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى صححه د. يوسف شخت ود. ماكس مايرهوف ص٨٨.
(٢) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣١٩.
(***) يذكر د. أتاى بعد رجوعه إلى كتاب الجدل وكتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرســـطاطاليس، أن تـــأويل الفارابى لمثال أرسطاطاليس فى كتبه السالفة الذكر يخالف ما ذكـــره هـــنا ابـــن مـــيمون. فمن هذه الأعمال الفارابية نجد أن المعلم الثانى يرى أن أدلة أرســـطاطاليس علـــى قـــدم العالم جدلية لا يقينية، ويرى أيضا أن اعتقاد القدم أمر لا يليق بأرسطاطاليس المعلم الأول. بل أنه عند الرجوع إلى كتاب الجمع بين رأيين الحكيمين نجد الفـــارابى يـــزعم أن أرسطاطاليس يقول بالحدوث. فقول أرسطاطاليس بالقدم عند الفارابى مجـــرد فرضـــية افترضـــها فى منطقه وهذا رأى ابن ميمون. وفى كتاب الجمع بين رأيى الحكيميـــن الـــذى يعـــتمد فـــيه الفـــارابى علـــى كتاب أثولوجيا - الربوبية المنحول على أرســـطاطاليس - يتكلف البرهنة على أن أرسطاطاليس يقول بالحدوث. ولما ما زعمه ابن ميمون من أن الفارابى أخطأ فى طعنه على جالينوس و من أن الأخير يرى أن الأدلة على قـــدم العالم وحدوثه متكافئة، ولذلك استخف به لعدم ترجيحه أدلة الحدوث. يرى د. أتاى أن هذا فهم خاطئ من ابن ميمون للفارابى لأن الأخير لم يطعن فى جالينوس لعدم اعتقاده قدم العـــالم بـــل لعدم اعتقاده حدوثه. وهذا الرأى الأخير يتفق مع الإطار العام لفلسفة الفارابى الـــذى يقـــول بـــإبداع أزلى للعالم عن عدم محض. للمزيد من التوضيح ينظر: موسى بن مـــيمون دلالـــة الحائريـــن، تحقيق أ.د. حسين أتاى، المقدمة بقلم د. أتاى ص XXIX إلى XXXIII، الفـــارابى: كتاب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطاطاليس، قدم لـــه=

للعـالم، فـيذكر أن كل محدث هو حادث بعد أن لم يكن موجوداً حتى لو كانت مادتـه موجـودة وخلعت صورة ولبست أخرى، ويمر الموجود بعدة مراحل فى كـل مرحلة تتغير فيها صورته وحالته وخصائصه حين يصير على الحالة التى نراه عليها الآن. فلا تدل كل حالة فى كل مرحلة على السابقة أو التالية. فلا تبين - مـثلاً - كل مرحلة من مراحل تكوين الإنسان المراحل السابقة عليها. وبالتالى صـورة الوجود الآن لا تبين صورته الأولى، ولذلك لا يمكن الاستدلال بها على حالـته فـى لحظة الكون الأولى. وعلى هذا النحو ينتهى ابن ميمون إلى أننا لا يمكنـنا أن نستدل من حالة الوجود الآن على حدوث العالم عن عدم محض فذلك عسـير حيـث إن حالة الوجود الآن لا تشبه حالته الأولى التى خلقت عن عدم محـض[١]. وهذا ما عناه الفارابى عندما أشار إلى أن ما هو مفارق يحصل على كمـال وجـوده من أول الأمر أما ما هو طبيعى فلا يحصل على كماله من أول الأمـر بل يكون لها أولاً أنقص وجوداتها وتأخذ فى الرقى شيئاً فشيئاً حتى يبلغ كل نوع أقصى كماله فى جوهره وعرضه[٢]. وابن ميمون - وكذلك الفارابى - بذلك يناقض أرسطاطاليس الذى يزعم جواز ذلك. يقول ابن ميمون: (فتأمل هذا المـثل واعتبره يا أيها الناظر فتجد هذه حالنا مع أرسطو سواء، لأنا نحن معشر تـباع موسى سيدنا وإبراهيم أبينا عليهما السلام نعتقد أن العالم كون على صورة كـذا وكذا، وكان كذا من كذا وخلق كذا من كذا، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل عليـنا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل التى نقر له نحن بعد اسـتقرارها وكمالهـا، وأنها أوجدت بعد العدم المحض. أى حجة تقوم علينا من جميع ما يقوله، وإنما يلزم تلك الحجج لمن يدعى أن طبيعة هذا الوجود المستقر تـدل علـى كونه محدثاً وقد أعلمتك أنى لا أدعى ذلك وها أنا أرجع وأذكر لك أصـول طرقه، وأريك كيف لا يلزمنا منها شئ بوجه)[٣]. ويتفق ابن ميمون مع

- وعلـق عليه ألبير نصرى نادر ط٢، ١٩٦٨، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت- لبنان. المقدمة بقلم د.نصرى ص ٧٥-٧٦، ص ١٠٠-١٠١.

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٢١-٣٢٢.

(٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٢٣.

(٣) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٢٢.

أرسطاطاليس فى أن المادة الأولى غير كائنة ولا فاسدة لكنه فى نفس الوقت يرفض استدلال أرسطاطاليس على ذلك من طبيعة كون وفساد الموجودات الحالية. يقول ابن ميمون: (وهذا صحيح لأنا نحن ما ادعينا المادة الأولى كونت كتكون الإنسان من المنى، أو تفسد كفساد الإنسان للتراب، بل ادعينا أن الله أوجدها، من لا شئ، وهى على ما هو عليه بعد إيجادها، أعنى كونها يتكون منها كل شئ ويفسد لها كل ما تكون منها ولا توجد عارية عن صورة، وعندها ينتهى الكون والفساد، وهى لا كائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد إليها، بل مبدعة)[١][*]. وهكذا يرفض ابن ميمون طريقة أرسطاطاليس فى الاستدلال من طبيعة الوجود الحالية على طبيعة الوجود الأولى، وبذلك فبرهانه على قدم المادة الأولى فاسد، وينتهى ابن ميمون إلى أن المادة الأولى مبدعة عن عدم محض. فالإله تعالى محدث هذا العالم وهو لا يخلق شيئاً عبثاً ولا كيف اتفق، وخلق كل الموجودات بحكمة وكل ذلك فروع لأصل هو أن العالم حدث عن عدم محض. وحدوث العالم يعنى أن الإله أحدث المادة الأولى عن عدم محض وأوجد منها المبادئ الأربعة التى منها تتكون الأشياء. يقول ابن ميمون: (لأن حدوث العالم هو أن الله تعالى هو القديم الأزلى وحده ولا غيره معه وأنه أحدث العالم بعد عدم محض وأوجد السماء وكل ما فيها وأوجد المادة الأولى دون السماء وكون منها ماء وهواء وأرضاً وناراً وطبع هذا الفلك على هذه الأدوار المختلفة كما شاء وطبع هذه الاسطقسات وكل ما تركب منها على هذه الطبائع التى نشاهدها إذ هو معطيها الصور التى بها صارت.. لها طبيعة، هذا

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٢٣.
(*) وهذا ما نجده عند ابن رشد الذى يرى أن طريقة الكتب السماوية من قرآن وتوراة ... وغيرها فى تصوير خلق العالم للجمهور هى التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال فى الشاهد. أعنى النصوص الدينية تصور لنا خلق العالم على نحو ما يحدث فى الواقع لأن هذا ما يستطيع أن يتصوره الجمهور. وصرح النص بهذا اللفظ كذلك لينبه العلماء الذين يستدلون بالغائب على أن حدوث العالم ليس كالحدوث الذى يحدث فى الشاهد. ابن رشد: فلسفة ابن رشد ١-فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال، ٢-الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، ص ص١١٩-١٢٠.

هو أصل مذهب موسى عليه السلام)[١]. ونستنتج من ذلك أن ابن ميمون يرضى موسى عليه السلام بتمسكه بعقيدة الحدوث ويرضى أرسطاطاليس كذلك من خلال إشارته إلى مادة أولى منها تتكون جميع الأشياء ولكنها كذلك حادثة أحدثها الإله تعالى، وأحدث كل ما تحدثه حيث يعطى الإله الصور للأشياء التى تتكون من هذه المادة. وهكذا يوفق ابن ميمون بين الدين الموسوى القائل بحدوث العالم وبين أرسطاطاليس باستخدام ألفاظه ومصطلحاته الفلسفية دون أن يزعم قدم العالم. وهذا الموقف من ابن ميمون موقف عالم من علماء الكلام الذى يدافع عن النص الدينى الموسوى الذى ينص فى أول آياته على حدوث العالم أمام الفلسفة التى تصرح بقدم العالم، وهذا ما نجده عند أرسطاطاليس. ويفسر ابن ميمون الحركة بنفس الطريقة أقصد أنه من المستحيل تفسيرها من طبيعة الحركة الحالية وكذلك كون السماء لا تضاد فيها، وأيضاً كون السماء كونت قبل الأرض وغيرها من الأسئلة المشابهة، وبالجملة فمن المستحيل الاستدلال من الموجود فى حالة كماله وتمامه على حالته قبل كماله وتمامه. وهكذا يحمى ابن ميمون شريعة موسى عليه السلام من أن تصاب بسهام أرسطاطاليس وأنصاره. ويشير ابن ميمون إلى أن أنصار أرسطاطاليس قد يعترضون عليه بزعمهم: أنه إذا كنتم أنصار موسى عليه السلام تقولون: أنه من المستحيل الاستدلال بطبيعة الوجود الحالية على حالته الأولى، فإنكم تصنعون نفس الصنيع أعنى أنكم تستدلون من طبيعة الوجود الحالية على كونه محدثاً، وأن قوة أخرى كونته، وهذا تناقض بين واضح العيان، ولكن ابن ميمون يرد على ذلك الاعتراض: بأنه هنا لا يستدل على كون العالم محدث من طبيعة الوجود الحالية بل إنما يريد معرفة إمكان كونه محدثاً فحسب ، وإن ثبت إمكان الدعوى، رجح ابن ميمون الحدوث من جهة الوجود ويبقى أمامه فحسب أن يثبت امتناع كونه محدثاً حسب ما يقتضيه العقل فى حق الإله[٢].

---

(١) موسى بن ميمون: رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة الأولى والعلم.

(٢) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٢٤.

وعلـــى هذا النحو أصبح من الضرورى على ابن ميمون أن يبين بوضوح وجلاء ضعف الأدلة التى تشير إلى قدم العالم بحسب ما يقتضيه العقل فى حق الإله على النحو التالى:

١-يشير ابن ميمون إلى أن أنصار مذهب القدم يزعمون أن الإله خرج من القـــوة إلى الفعل، إذ أنه كان يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً آخر، ويرد ابن ميمون بأن هـــذا جائـــز فى ماله إمكان وماله صورة أما ما ليس له مادة وصورة فليس فى ذاتـــه إمكـــان بوجه. وليس أدل على ذلك من العقل الفعال - الذى هو مفارق - علـــى رأى أرسطاطاليس وأتباعه يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر، وذلك لا يعنى أنـــه متغير، ولا يعنى أنه خرج من القوة إلى الفعل بل إنه من أجل تهيؤ المواد، ففعلـــه دائـــم لكـــل متهيئ، فإن لم يفعل حيناً فمن أجل التهيؤ المادى لا من أجل العقـــل نفســـه ويشير ابن ميمون إلى أن هدفه ليس الإخبار عن السبب الذى من أجلـــه يفعل الإله فى وقت ولا يفعل فى وقت آخر. لكن ما نريد أن نبين أنه مثل العقـــل الفعـــال يفعل حيناً ولا يفعل حيناً آخر، ما نريد أن نقول أن العقل الفعال الذى ليس جسماً ولا قوة فى جسم، إن فعل وقتاً ولم يفعل وقتاً آخر لسبب ما، لا يمكن أن يقال أنه خرج من القوة إلى الفعل، ولا أنه كان فى ذاته إمكان، ولا أنه مفـــتقر لمخـــرج يخـــرجه من القوة إلى الفعل. وهذا ما يعتمد عليه القائل بالقدم. وطالمـــا بطل ذلك البرهان بطل القول بالقدم. ونخلص من ذلك إلى أن الإله ليس جســـماً ولا قوة فى جسم، وليس فيه إمكان ولا يسرى عليه التغير حتى وإن فعل وقتاً ولم يفعل وقتاً آخر.

٢-يوجـــب القائل بالقدم القدم لارتفاع الدواعى والطوارئ والموانع فى حقه تعـــالى. ويوضح ابن ميمون الأمر حيث يعرفنا أن الإنسان ذا الإرادة عندما يهم بفعـــل شـــئ ما لغرض ما، فهو يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً بسبب موانع وطوارئ، فـــالطوارئ تغـــير إرادته والموانع تقاوم إرادته فيعوقه كلاهما عن أن يفعل كل ذلك إذا كانت الأفعال لغرض ما خارجة عن ذات الإرادة. أما إذا كان الفعل تابع لـــلإرادة فحسب لا لغرض آخر، فالإرادة لا تحتاج لدواعى، فإن لم توجد موانع لـــزم أن يفعل، والفعل هنا تابع للإرادة، وكون الله يريد وقتاً ولا يريد وقتاً آخر،

ذلـــك لا يعني التغير في ذاته ولا يعني أنه يعتريه تغير، فالإله ليس مثلنا، بالتالي فإرادة المفارق بقصد الإله لا تكون من أجل شئ آخر لذلك ليست متغيرة.

٣-انصــــار مذهب القدم يقررونه بسبب أن كل ما تقتضيه الحركة أن يبرز بـــرز، ولما كانت حكمة الإله قديمة كذاته، فمالزم عنها قديم. ويرى ابن ميمون أن هذا الإلزام ضعيف. لأنه كما أننا نجهل حكمته في كون الأفلاك عددها تسعة فحسب كذلك نجهل حكمته في أنه أوجد الكل بعد أن لم يكن منذ مدة قريبة، وكل الموجـــودات تابعـــة لحكمة الإله الدائمة غير المتغيرة، تلك الحكمة التي نجهلها تماماً. وبالجملة المشيئة، والحكمة، وذاته ككلها واحدة وهي ذاته تعالى لأننا ننكر الصـــفات(*). ويذكر ابن ميمون أن ما يزعمه أرسطاطاليس وأهل الأمم السابقة، ومـــا يوحـــي به ظاهر النصوص الدينية من أن الإله والملائكة يسكنون السماء فهذا دليل على قدم العالم. يرد ابن ميمون على ذلك بأن ذلك ليس دليلاً على قدم العـــالم بـــل أنه دليل على وجود العقول المفارقة - أعني الملائكة - في السماء، وهذا دليل على وجود محرك ومدبر لها وهو ليس جسماً ولا قوة في جسم[1].

ويعـــرض ابن ميمون كذلك لوجهة نظر أرسطاطاليس من بعض المشكلات التي تتعلق بمشكلة قدم العالم وحدوثه مقارناً بينها وبين موقف الشريعة اليهودية من تلك المشكلات لنعرف عما إذا كانا متفقين أم مختلفين بصدد تلك المشكلات. فـــيرى ابـــن مـــيمون أنـــنا إذا طالعنا مؤلفات أرسطاطاليس نجده يقرر أن مادة الأشـــياء الموجـــودة تحت فلك القمر واحدة مشتركة للكل. وبالنسبة لعلة اختلاف الأنواع، وعلى اختلاف الأشخاص المندرجة تحت كل نوع، يجيب أرسطاطاليس بـــأن ســـبب ذلـــك تغير امتزاج المركبات من تلك المادة. (وذلك أن تلك المادة المشـــتركة قبلـــت أولاً أربـــع صـــور، وكل صورة منها تبعتها كيفيات، وبتلك الكيفـــيات الأربع صارت اسطقسات لما تركب منها وذلك أنها تختلط أولاً بحركة الفلـــك، ثم بمتزج فيحدث الاختلاف في المختلطات المتركبة منها بمقادير مختلفة من الحار والبارد والرطب واليابس، فتصير فيها بهذه الأمزجة المختلفة تهيؤات

(*) ينكر الصفات الإيجابية.

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـــ٢، ص٣٢٥-٣٢٨.

مخـــتلفة لقـــبول صـــور مختلفة. وبتلك أيضاً تصير متهيئة لقبول صور أخرى وهكـــذا دائمـــاً. والصـــورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير فى كمها وكيفها. وبحسب ذلك العرض تختلف أشخاص النوع كما تبين فى العلم الطبيعى. وهـــذا كلـــه صحيح بين لمن ينصف نفسه ولا يخدعها)[١]. وإذا كانت مادة الكل واحـــدة مشـــتركة وإذا كان لامتزاج الاسطقسات هو السبب فى تهيؤ المواد لقبول الصـــور المخـــتلفة. فما السبب الذى هيأ المادة الأولى ليقبل بعضها مثلاً صورة للـــنار والـــبعض الآخر صورة الأرض، ولماذا مادة الأرض مثلاً أحق بصورة الأرض يـــرد أرســـطاطاليس بـــأن ذلـــك يرجع إلى اختلاف المواضع. (إذ هى أوجبـــت لهذه المادة الواحدة تهيئات مختلفة، وذلك أن الذى يلى منها المحيط أثر فـــيه لطافـــة وســـرعة الحركة، وقربا من طبيعته، فقبل بذلك تهيئ صورة النار وكلمـــا بعدت المادة عن المحيط نحو المركز طارت أكثف وأصلب وأقل ضوءاً فصـــارت أرضاً وهى العلة فى الماء والهواء فكان ذلك ضرورياً، إذ من المحال أن تكـــون هـــذه المـــادة فى الإمكان، أو يكون المحيط هو المركز والمركز هو المحـــيط فهـــذا أوجب لها التخصيص بصورة مختلفة أعنى التهيؤ لقبول صورة مخـــتلفة)[٢]. ويبيـــن أرسطاطاليس كذلك أن مادة المحيط أعنى السماء غير مادة الاسطقسات، فلكل مادته وصورته وإذا كان أرسطاطاليس أرجع التخصيص إلى اختلاف المواضع فإن ابن ميمون يرفض ذلك التفسير أعنى أنه يرفض أن يكون التخصـــيص للفعـــال وللمـــواد وللصور اختلاف المواضع. ويبين أرسطاطاليس كذلـــك أن اخـــتلاف الأفعـــال يـــدل علـــى لختلاف الصور، ولما كانت حركة الاسطقســـات مســـتقيمة وحركة الفلك دورية لذلك فمادة الأولى غير مادة الثانية وهـــو صحيح بحسب النظر الطبيعى، وكذلك لما كانت الحركة المستقيمة مختلفة الجهـــة علـــم أنهـــا مختلفة الصور لذلك الاسطقسات أربعة، وبالتالى مادة الفلك واحـــدة، إذ كلهـــا تـــتحرك دوراً وصـــورة كل فلك مخالفة عن صورة الأخر، وحركـــتها مخـــتلفة فى السرعة والبطء، ويتساءل ابن ميمون: لما كانت مادة كل الأفلاك مشتركة، ولكن صورته الخاصة به دون غيره، فمن مخصص ذلك؟ يرد

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٢، ص٣١٠.
(٢) نفس المرجع: جـــ٢، ص٣١١.

ابن ميمون بأن المخصص هو الإله عز وجل لا قوة غيره، هو تعالى محدث هذا العالم وهو تعالى مخصص مادة وصورة وفعل كل الأشياء[١].

وإذا كان أرسطاطاليس وغيره من القائلين بالقدم يزعمون أن العالم صدر عن الإله على جهة اللزوم. فالعالم معلول للعلة الأولى على جهة اللزوم، وكلاهما لا يمكن فيه عدم ولا تغير عما هو عليه، لذلك فكل شئ دائم على طبيعته لا يمكن أن يتغير. ولذلك لا تكون الأشياء بقصد قاصد، قاصد اختار وأراد أن تكون هكذا. وهذا التفسير غير مقبول تماماً عند ابن ميمون، فهو يرى أن الأشياء تكون بقصد قاصد ولا تكون على جهة اللزوم، ويجوز للقاصد أيضاً أن يغيرها ويقصد قصداً آخراً. ويتعجب ابن ميمون من موقف أرسطاطاليس بان العالم صدر عن الإله على جهة اللزوم، وينعت موقفه بأنه غريب، وكذلك لا يجيزه الوجود. يقول ابن ميمون: (وها أنا انبهك على بعد غور أرسطو وغرابة إدراكه وكيف زحمة هذا الاعتراض، بلا شك، ورام الخروج عنه بأشياء لم يساعده الوجود عليه، وإن كان لم يذكر هذا الاعتراض، ولكنه يبدو لنا فى أقواله أنه يروم أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دون الفلك حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعى، لا على جهة قصد قاصد كيف شاء، وتخصيص مخصص على أى وجه حب، فلم يتم له ذلك ولا يتم أبداً. وذلك أنه يروم أن يعطى العلة فى كون الفلك تحرك من الشرق ولم يتحرك من الغرب، العلة فى كون بعضها سريع الحركة وبعضها بطيئاً. وأن ذلك لازم النظام وضعها فى الفلك الأعلى ويروم أن يعطى العلة فى كون كل كوكب من السبعة له عدة أفلاك، وهذا العدد العظيم فى فلك واحد. هذا كله يروم إعطاء أسبابه حتى ينتظم لنا الأمر نظماً طبيعياً على جهة اللزوم، لكنه لم يتم له شئ من هذا، لأن كل ما تبينه لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل)[٢]. ويستمر ابن ميمون فى نقده ورفضه للزوم أرسطاطاليس أعنى أنه يرفض أن تكون الأشياء على جهة اللزوم من حركة الفلك عن قواه، ويرفض كذلك آراء

(١) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٣١-٣٣٢.
(٢) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٣٢.

أرسطاطاليس التى أدلى بها فيما يتعلق بالفلك، فتلك الآراء غير مدعمة بحجج واضحة. ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم. إذ نرى الأفلاك: منها ما هو الأسرع حركة فوق الأبطأ حركة، ومنها ما هو الأبطأ حركة فوق الأسرع حركة، ومنها ما حركتها متساوية، وإن كانت بعضها فوق بعض، وأمور أخرى عظيمة جداً فى حق اعتبار كون الأمر على جهة اللزوم)[١].

ويرى ابن ميمون أن أرسطاطاليس عندما علم ضعف حججه وأقاويله فيما يتعلق بأسباب علة وكون هذا العالم، وفيما يتعلق بآرائه عن الفلك بسبب قصور علم التعليم فى عهده لجأ إلى حجج أخرى لتفسير طبيعة الفلك. يقول ابن ميمون: (وبالجملة فإن أرسطو بلا شك، لما علم ضعف أقاويله فى تعليل هذه الأشياء وإعطاء أسبابها، قدم على خذه فى هذه المباحث كلا ما هذا نصه قال: "نريد الآن أن نفحص عن مسألتين اثنتين فحصاً شافياً، فإنه من الواجب أن نفحص عنهما، ونقول فيها بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا، إلا أنه لا ينبغى لأحدٍ أن ينزل منا على قحة وجراءة، لكنه ينبغى أن يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها، فإذا ما طالبنا المسائل الجزيلة الشريفة وقوينا على إطلاقها إطلاقاً يسيراً مبرماً فيحق على السامع أن يشتد سروره ويبتهج")[٢][*]. ولما علم أرسطاطاليس بضعف براهينه كما ذكرنا فى تفسير طبيعة الفلك لجأ إلى وضع عقل فى كل فلك ليفسر حركة هذا الفلك، وهذا التفسير غير صحيح عند ابن ميمون ولن يفيده شيئاً فى تفسيره كون العالم على جهة اللزوم. ثم يعقب ابن ميمون على قول أرسطاطاليس "بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا" بقوله: (أما قوله "رأينا" فإنه يعنى به جهة اللزوم الذى هو القول بقدم العالم. أما قوله "علمنا" فيعنى الأمر البين المجمع عليه أن كل شئ من هذه الأشياء لابد له من سبب وعلة، أو ليس هو أمراً واقعاً كيف اتفق. وقوله "عقولنا" يعنى قصورنا عن إعطاء أسباب مثل هذه

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢ ، ص٣٣٢-٣٣٣.
(٢) نفس المرجع: جـ ٢ ، ص٣٣٣.
(*) أرسطاطاليس: فى السماء والآثار العلوية، حققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوى : م٢، ١٢، ٩٢ ب، ص٢٦٩ــ٢٧٠.

الأمور على غايتها ونهايتها، لكنه زعم أنه يعطى فيها شيئاً يسيراً، وكذلك فعل، لأن الذى ذكره من سرعة الحركة الكلية وبطء فلك الكواكب لكونه فى خلاف الجهة هى علة مستغربة عجيبة)[١]. وعلى هذا النحو عند أنصار مذهب القدم - أرسطاطاليس وأتباعه - من الصعوبة بمكان إعطاء تفسيرات واضحة وكافية فيما يتعلق بتفسير كون الأشياء، وأرسطاطاليس بالفعل لم يعط فى ذلك سوى تفسيرات بسيطة على نحو ما يرى ابن ميمون، ونجد الأخير كذلك يصف تفسير أرسطاطاليس للحركة الكلية وحركة الكواكب الثابتة بأنها تفسيرات غريبة وعجيبة. وهكذا يتصدى ابن ميمون لبراهين وتفسيرات أرسطاطاليس بالنقد اللاذع الذى يبين ضعفها وغرابتها وعجبها مما يؤكد على رفضه الشديد لها.

وزعم أرسطاطاليس كذلك أنه يلزم أنه كلما بعد فلك عن الثامن كان أسرع حركة، وهذا لا يطرد ولكن ابن ميمون يرى أن كلام أرسطاطاليس فاسد لأن علم الهيئة فى عصره لم يصل إلى ما وصل إليه علم الهيئة فى عصر ابن ميمون من معلومات كثيرة وصحيحة تبين لنا طبيعة الأفلاك، لأجل ذلك يرى ابن ميمون وغيره ممن يعتقدون أن الأشياء تكون بقصد قاصد، أن هذا يطرد لأن كل فلك خصص بحركة محددة ذات سرعة محددة وهذا التخصيص بقصد قاصد هو الذى شاء ذلك، وكذلك كون الفلك متحركاً دائماً والكواكب ثابتة دائماً، دليل أن مادة الكواكب ليست هى مادة الأفلاك، وهذا الفرق عند الفارابى يسير وعند ابن ميمون كبير جداً جداً. ويستطرد ابن ميمون بقوله: (فيبين لى أن هذه ثلاث مواد وثلاث صور، أجسام ساكنة أبداً فى ذاتها، وهى أجرام الكواكب، وأجسام متحركة أبداً وهى أجرام الأفلاك، وأجسام تتحرك وتسكن وهى الاسطقسات. فياليت شعرى أى شئ جمع هاتين المادتين المختلفتين: أما غاية الاختلاف كما يبدو لى أو الذى بينها اختلاف يسير كما ذكر أبو نصر ومن هو المهيئ لهذا الاتحاد؟)[٢]. ويستمر ابن ميمون فى تعجبه من هذا التخصيص الذى من المستحيل أن يكون على جهة اللزوم بل من الضرورى أن يكون بقصد

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين ، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٢٣ـ٣٢٤.
(٢) نفس المرجع : جـ ٢، ص٣٢٥.

قاصد. يقول ابن ميمون: (ما السبب المخصص لهذه الرقعة بعشرة كواكب والمخصص للأخرى بعدم الكواكب؟ وأيضاً جسم الفلك كله جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه فبأى سبب صار هذا الجزء من الفلك أحق بهذا الكوكب الموجود فيه من الجزء الآخر؟)[١]. لأن تلك الظواهر الطبيعية عند ابن ميمون لم تحدث على جهة اللزوم أو على نحو ما اتفق بل إنها تحدث بقصد قاصد، إنها تحدث لحكمة لا يعلمها الإنسان والعقل المحدود الإمكانيات، وهى تحدث بالطبع لتحقيق منافع ضرورية لهذا الإنسان. يقول: (وهذا كله وكل ما هو من نمطه، إنما يبعد جداً، بل يقارب الامتناع إذا اعتقد أن هذا كله وجب على جهة اللزوم عن الإله يراه أرسطو. أما إذا اعتقد أن هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا، فلا يصحب هذا الرأى شئ من التعجب ولا يعد أصلاً، ولا يبقى موضع بحث، إلا قولك ما السبب فى قصد هذا؟ والذى يعلم على التجمل أن هذا كله لمعنى لا نعلمه، وأن ليس هذا فعل عبث ولا كيف اتفق لأنك قد علمت أن عروق شخص الكلب والحمار وأعصابهما ما وقعت كيف اتفق وبأى مقدار اتفق، ولا صار هذا العرق غليظاً، والآخر دقيقاً تتشعب شعباً كثيرة، وأخرى لا تتشعب كذلك، وواحدة نازلة مستقيمة وأخرى انعطفت باتفاق ولكنه لم يكن شيئاً من هذا إلا لمنافع قد علم ضرورتها)[٢]. ومما يدل كذلك على أن كل شئ بقصد قاصد، وبتدبير مدبر اختلاف حركات الأفلاك، وأن الكواكب ثابتة ومستقرة فيها لذلك نجد الأنبياء استدلوا بالكواكب والأفلاك على وجود الإله ضرورة. يقول: (وجاء حديث إبراهيم من اعتباره بالكواكب ما قد شهر، وقال أشعيا: منبهاً على الاستدلال بها: أزمعوا عيونكم إلى العلاء وانظروا من خلق هذه) (أشعيا ٢٦/٤٠). وكذلك قال أرميا: خلق السماء. وقال إبراهيم: الرب إله السماء (التكوين ٧/٢٤). وقال سيد النبيين: (راكب السموات). كما بينا. وهذا هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه)[٣].

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٣٥.
(٢) نفس المرجع:جـ٢ ، ص٣٣٦.
(٣) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٣٦.

وبالجملـــة أن تفســـير الاختلافات الموجودة فى ما هو دون فلك القمر بأن مخصصها قوى فلكية وأوضاع المادة بالنسبة إلى الفلك كما يزعم أرسطاطاليس تفســير بعــيد عــن الحقيقة، وكذلك تفسير ذلك بأن العقول المفارقة هى المحرك للأفــلاك رأى فاســد. لأن كــل شئ مخصص بقصد قاصد وهو الإله سبحانه وتعــالى[١]. فهــذا الترتيب والنظام والتمام والإتقان لا يمكن أن يكون من صنع الطبــيعة أو أنــه يحدث كيفما اتفق، فمن الضرورى أن إلهاً قادراً مريداً قاصداً ومخصصاً هو الذى خلق ونظم كل هذا الكون الفسيح. يقول ابن رشد: (أما نحن فلمــا كنا نقول أنه ولجب أن يكون ههنا ترتيب ونظم لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتــم منه، وأن الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وأن هــذا دائمــاً لا يختل، لم يكن أن يوجد ذلك على الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: "صنع الله الذى أتقن كل شئ" (النمل/ ٨٨))[٢].

ويــنفى أرســطاطاليس أن تكــون الموجودات الطبيعية فيما هو دون الفلك القمــر تحدث بالاتفاق لأن الموجودات الطبيعية إما دائمة أو أكثرية على حين ما يــأتى بالاتفــاق أو تلقاء النفس ليس دائماً أو أكثرى. كذلك السماء لا يحدث فيها شــيئاً اتفاقــاً أو مــن تلقاء نفسه لأن كل ما فى السماء دائم. وبعد أن يشير ابن ميمون إلى ذلك يقتبس نصاً من كتاب الطبيعة لأرسطاطاليس يؤكد به ذلك الرأى الأرسطاطاليســى. يقول ابن ميمون نقلاً عن كتاب الطبيعة لأرسطاطاليس: (وقد جعــل قــوم آخر سبب هذه السماء والعوالم كلها تلقاء أنفسهم فإنهم قالوا: إن من تلقــاء نفســه كان الدوران، والحركة التى ميزت وقومت الكل على هذا النظام. وأن هــذا نفسه لموضع عجب شديد، أعنى أن يقولوا فى الحيوان والنبات أنها لا تكون ولا تحدث بالبخت، لكن لها سبب إما طبيعة وإما عقل، وإما غير ذلك مما أشــبهه، لأنه ليس يتولد أى شئ اتفق، من كل برز أو من كل منى، لكن من هذا

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٢، ص٣٢٧.
(٢) ابــن رشــد: فلسفة ابن رشد ١-فصل المقال فيما بين الحكمة الشريعة من الاتصال، ٢- الكشــف عــن مــناهج الأدلــة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد، كتاب الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، ص ص١١٥-١١٦.

البرز تكون زيتونة ومن هذا المنى يكون إنسان ويقولون فى السماء وفى الأجسام التى هى من بيين سائر الأجسام المرئية إلهية أنها إنما كانت من تلقاء أنفسها وأنها ليس لها سبب أصلاً مثل ما للحيوان والنبات)[١](*). وبعد أن ذكر أرسطاطاليس رأى هؤلاء القوم أخذ فى توضيح كونه زائلاً وفاسداً. ولقد انتهى أرسطاطاليس إلى أن الموجودات الطبيعية تحدث على جهة اللزوم كلزوم المعقول عن العقل لا كلزوم الضوء عن الشمس أو كلزوم الحرارة عن النار على حين يعلل ابن ميمون وجودها بأنها تكون بقصد قاصد[٢](**).

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص ص٣٢٨-٣٢٩.
(*) أرسطاطاليس: علم الطبيعة: ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة فى تطور علم الطبيعة وبتفسير ثم علق على النص تعليقات متتابعة بارتلمى سانتهلير. ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، جـ١، م٢، ف٤، ص١٣٦.
(٢) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٣٩.
(**) لكن أرسطاطاليس فى الواقع سمح بان تحدث أشياء فى الوجود بالاتفاق فيما هو دون فلك القمر، وهذا ما صرح به ابن ميمون عند حديثه عن تدبير العالم والعناية به، فقد أشار إلى أن أرسطاطاليس يقرر أن العناية الإلهية انتهت عند فلك القمر أعلى أنها تشمل ما فوق فلك القمر أما ما دون فلك القمر فلا عناية به. فما تحت فلك القمر يحدث بالطبيعة والمقدرة من تلقاء النفس أو بالعرض أى أنه تحدث أشياء فى الوجود مصادفة - أو بالبخت - وما يوجد على هذا النحو يبدو واضحا فيما هو شاذ أما المطرد الذى لا يختل فهذا تشمله العناية الإلهية وهو فيما فوق فلك القمر. ويؤكد ذلك أن أرسطاطاليس عندما أقر بالقياس وسيلة للمعرفة كان مسايرا للعقلية اليونانية القياسية وكذلك قوله بالمصادفة أو بالبخت ينطلق من صميم البيئة اليونانية التى تسمح بلا حتمية وضرورة غير عقلية. للمزيد من التوضيح ينظر حسن حسن كامل إبراهيم: أرسطو بين الفكر الشرقى والفكر الغربى فى العصر الحديث. ص ٦٤-٧٢. ولقد استعان بالمصادر والمراجع الآتية:

1-Aristote: Physics, by Hardieand (R.P.), Goye (R.K.) (The works of Aristote under editor W.D. Ross) vol.11, Oxford at the Clarendon Press 1930, Book II, 162b, Book II, 5, 195b, 197b.

2-Aristote: Metaphysics by: Hugh, Tredennick (M.A.) (L.C.L.) reprinted 1986 London printed in Great Britain. Vol. VI, II. 1026b, 1027a, 1069b.

3-Pereranton (Jothan): Aristotes theory of contrariety Routed and Paul London, first published, 1934, p.20.

٤-ايتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عرض وتعليق د. إمام عبدالفتاح، ط٢، ١٩٧٤، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص٥٦٢.

٥-أرسطاطاليس: دعوة للفلسفة (بروتر بيتيقوس) كتاب مفقود لأرسطو قدمه للعربية مع تعليقات وشروح د. عبدالغفار مكاوى ص ٣٣-٣٥.

٦-د. مصطفى غالب: فى سبيل موسوعة فلسفة أرسطو، ١٩٧٩ منشورات دار مكتبة الهلال بيروت، ص٥١.-

والتخصيص والقصد عند ابن ميمون يكونا لشئ غير موجود ويمكن وجوده، وفي نفس الوقت من الممكن أن لا يوجد. لكن الذين يروجون لمذهب القدم المعارض لابن ميمون وأنصاره من القائلين بالحدوث يزعمون أن الإله، فاعل العالم وهو مختار وجوده ومريده ومخصصه وقاصده على ما هو عليه، وذلك يكون دائماً وليس في وقت دون وقت آخر. فذات الإله مباينة لذاتنا، ونسبة فعله إليه مباينة كذلك لنسبة فعلنا إليه لذلك يستحيل أن يتقدم فعله عدم بل إنه لم يزل فاعلاً على عكسنا يتقدم فعلنا العدم، والإله كذلك يستحيل أن يتغير فعله وكذا إرادته[1]. وإذا اعترض معترض وزعم أن هؤلاء الفلاسفة – القائلين بالقدم – يقررون أن الوجود بقصد الإله وإرادته – دون أن يستخدموا كلمة اللزوم دون أن يدعوا أن العالم يحدث على جهة اللزوم كما يقول ابن ميمون، يرد على ذلك ابن ميمون بأن هؤلاء القائلين بالقدم إنما غيروا لفظ اللزوم واستخدموا لفظ القصد وأبقوا على معنى اللزوم، فيذكر ابن ميمون أنهم لم يفعلوا سوى تغير اللفظ فحسب بعبارة أخرى أنهم استبدلوا لفظ اللزوم بلفظ القصد فحسب أما المعنى أقصد معنى اللزوم فثابت كما هو لم يتغير، فلفظ القصد يحمل معنى لفظ اللزوم وإن تغير اللفظ ولعل سبب تغيرهم – اللفظ – كما يذكر ابن ميمون – أنهم قصدوا تحسين عبارة أو إزالة شناعة. إذ لا فرق بين رأيهم ورأى أرسطاطاليس أن العالم يكون على جهة اللزوم، فالوجود عند أرسطاطاليس لازم علته، دائم بدوامها، وعندهم العالم من فعل الإله أو بقصده وإرادته واختياره وتخصيصه لكنه لم يزل هكذا ولا يزال. مثلما طلوع الشمس هو فاعل النهار ولا يتقدم أحدهما الآخر بالزمان. وليس هذا ما يرمي إليه ابن ميمون بل أنه يريد أن العالم (ليس هو لازماً عنه تعالى، لزوم المعلول لعلته التي لا يمكن مفارقة لها، ولا

-٧-كريم متى: الفلسفة اليونانية، ١٩٧١، مطبعة الإرشاد بغداد، ص ص٢٠١-٢٠٢.
٨-د. عبدالرحمن بدوى: سلسلة الينابيع، خريف الفكر اليونانى، ط٣، ١٩٥٦، ملتزم الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٧٥.
٩-محمود أمين العالم: فلسفة المصادفة، ١٩٧٠، دار المعارف مصر، ص ص٦٥-٦٦.
١٠-د. يمنى طريف الخولى: العلم والاغتراب والحرية، مقال فى فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، ١٩٨٧م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ص١١٤-١١٥.
(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٢٤٠-٢٤١.

تغيره إلا أن تتغير علته أو تتغير حالة من حالاتها، فإذا فهمت المعنى هكذا، علم أنـــه مـــن المحال القول بكون العالم لازماً عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته، وأنـــه مـــن فعل الإله أو بتخصيصه)[١]. وكون العالم لزم عن العلة الأولى مثلما الحـــرارة لازمـــة عـــن الـــنار لا يعـــنى أن المعلـــول لم يكن ثم كان بل يعنى أرســـطاطاليس بذلك أن العلاقة بين العلة والمعلول هى علاقة سببية كقولنا النار سبب الحرارة. يقول ابن ميمون: (قوله - يقصد أرسطاطاليس - أن العقل الأول لـــزم عن الله، وأن العقل الثانى لزم عن الأول، والثالث عن الثانى، وهكذا كونه يـــرى أن الأفلاك لزمت عن العقول. وذلك الترتيب المشهور الذى قد علمته من مواضـــعه وقـــد وضعنا هنا نبذاً بيّن يبدأ هو أنه ليس يريد بذلك أن هذا كان ثم حـــدث عنه، ذلك اللازم عنه بعد ذلك، لأنه لا يقول بحدوث شئ من هذه. وإنما يـــريد باللزوم السببية، كأنه يقول: العقل الأول سبب وجود العقل الثانى والثالث ســـبب وجـــود الثالث إلى آخرها. وكذلك الكلام فى الأفلاك والمادة الأولى ولم يـــتقدم شئ من هذه كلها للآخر، ولا يوجد دونه غيره)[٢]. لكن ابن ميمون يقرر أن الأشـــياء تكون بقصد قاصد عن عدم محض أعنى أنها تكون بعد أن لم تكن موجودة ومحدثها هو الإله تعالى[٣].

وعـــند أرســـطاطاليس أنه طبقاً لمبدأ اللزوم يلزم عن البسيط بسيط وعن المركـــب مركـــب، ولكـــن هل من الممكن أن يلزم مركب عن بسيط؟ يشير ابن مـــيمون إلـــى أن ذلك ممكن طبقاً لمبدأ اللزوم عند أرسطاطاليس لكن ذلك غير ممكـــن طـــبقاً لمـــبدأ القصد الذى يؤمن به ابن ميمون. فيرى أرسطاطاليس أن العقـــول تسلسل إلى العقل الأخير وهو بسيط منه يصدر الفلك المركب. يقول ابن مـــيمون (فمع إقرارنا له بهذا الحدس والتخمين، كيف صارت العقول سبباً للزوم الأفـــلاك عنها، وأى نسبة بين المادة والمفارق الذى لا مادة له أصلاً؟)[٤] وعلى هذا النحو نجد أرسطاطاليس يعتمد فى تفسيره لصدور المركب عن البسيط على

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٤١.
(٢) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٤٢.
(٣) نفس المرجع : جـ٢ ص ٣٤٢-٣٤٣.
(٤) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٤٤.

الحـــدس والتخميـــن. وكذلك نجد ابن ميمون يتعجب من تلك النتيجة التى وصل إليها أرسطاطاليس ويستطرد ابن ميمون فى تعجبه موضحاً أنه من غير الممكن أن يصدر مركب عن بسيط على نحو ما يرى أرسطاطاليس أن ذلك يحدث على جهـــة اللزوم، كذلك حركة الأفلاك اختلافها لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت بعـــض حـــتى يدعـــى فى ذلك جهة اللزوم فهذا أمر يفسد كل الأمور الطبيعية. وبالجملـــة مادة الأفلاك واحدة، ومشتركة، وسبب اختلاف صورها لا يكون على جهة اللزوم، وكذلك مادة الكواكب واحدة مشتركة، ويختلف أشخاصها أيضاً ليس علـــى جهـــة اللزوم بل كل ذلك يكون بقصد قاصد أراد ذلك كما اقتضت حكمته تعـــالى. وإذا كـــان الأمـــر يجـــرى على هذا النحو – قصد قاصد – فليس من الضرورى مناقشة كل تلك المشكلات التى تتعلق بكون هذا العالم لكنها تلزم من يعـــتقد أن العـــالم يكـــون على جهة اللزوم. ولم يدل أحد أنصار هذا المذهب – مذهـــب قـــدم العالم – ببرهان أو حجة مقنعة فى تحديد أسباب كل تلك الظواهر الطبيعية. يقول ابن ميمون: (وتبعته ـ الرأى القائل بكون العالم على جهة اللزوم – مع ذلك شناعات عظيمة جداً وهى كون الإله الذى يقر كل عاقل بكماله بجميع أنحـــاء الكمـــالات، صار وجوده عند كل الموجودات لا يبدئ شيئاً، ولو رام أن يطول جناح ذبابة أو نقص رجل دودة.. لما قدر لكن أرسطو يقول: أنه لا يروم هذا ويستحيل عليه أن يريد خلاف هذا وليس هذا مما يزيده كمالاً بل لعله نقص باعتبار ما)[1].

وينكـــر ابـــن ميمون أن أنصار مذهب القدم يرفضون موقفه المؤيد لمذهب الحـــدوث، ويصـــف ابن ميمون هؤلاء القائلين بالقدم بأنهم متعصبين إما لأنه لا يســـتطيع فهم مذهبهم أو لرغبته فى الأخذ بمذهب الحدوث. وعموماً فابن ميمون رفـــض القـــول بقـــدم العالم وتمسك بشريعة موسى عليه السلام التى تنص على حـــدوث العـــالم عـــن عدم محض، وذلك العالم أوجده الإله بقصد قاصد حسبما اقتضـــت حكمته. ويستطرد ابن ميمون فى توضيح موقفه من آراء أرسطاطاليس - رغم قصور إدراكه وفهمه على نحو ما يصفه المتعصبين لمذهب القدم – التى

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٤٥-٣٤٦.

يقسمها إلى آراء تخص ما تحت فلك القمر إلى مركز الأرض وأخرى تتعلق بالمنطقة من فلك القمر لما فوقه. وبالنسبة لآرائه الخاصة بالمنطقة الأولى التي يمكننا أن ندركها بواسطة العين المجردة ونعرفها من خلال علوم التعليم والهيئة، يقول ابن ميمون: (إن كل ما قاله أرسطو في جميع الموجود الذي من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض صحيح، بلا ريب ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذي عنها، أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد)[١].

نستنتج من ذلك أن ابن ميمون يرى أن آراء أرسطاطاليس في ما يتعلق بهذه المنطقة المشاهدة والتي يمكن رصدها صحيحة، ولا يرفضها سوى معاند ومتكبر على ما هو صحيح وما هو طبيعي من جهة الحواس والنظر العقلي. وبالنسبة للمنطقة الثانية التي لا نستطيع إدراكها بواسطة الحواس يقول عنها ابن ميمون: (أما جميع ما يتكلم فيه أرسطو من فلك القمر لما فوقه، فكله شبه حدس وتخمين، إلا بعض أشياء. فناهيك فيما يقوله في ترتيب العقول، وبعض هذه الآراء إلهية التي يعتقدها وفيها الشناعات العظيمة، والفسادات الظاهرة البينة في جميع الأمم، وإذاعات الشرور ولا برهان عليها)[٢] إذا لم يدل أرسطاطاليس ببرهان عن هذه المنطقة إنما اعتمد على الحواس والتخمين لذلك يظهر في آرائه فيما يتعلق بهذه المنطقة الفسادات الظاهرة للعيان. لذلك من الضروري عند ابن ميمون – أن نسلم بمعرفة هذا العالم المجهول بالنسبة لنا إلى شريعة موسى عليه السلام. يقول ابن ميمون: (أما كل ما في السماء فما أحاط الإنسان بشئ منه إلا بهذا القدر التعليمي اليسير. وأنت ترى ما فيه وأني أقول على جهة النوادر الشعرية: سماء وسموات للرب والأرض جعلها لبني البشر) (المزمور ١٦/١٣) أعني أن الإله وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها وحركاتها وأسبابها على التمام. أما ما دون السماء، فقد مكن الإنسان من معرفته، لأنه عالمه وداره التي حط فيها، وجود جزء منها. وذلك هو الحق، لأن أسباب الاستدلال في السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا. وعلا بالموضع والمرتبة

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين: تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٢، ص٣٤٦.
(٢) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٤٦.

والاستدلال العام منه أنه دلنا على محركه، لأمر لا تصل عقول الإنسان إلى معرفته واتباع الخواطر فى ما لا تتصل إلى إدراكه، ولا لها آله تصل بها، إنما فى ما لا يدرك بقياس لمن أتاه الفيض الإلهى العظيم حتى صلح أن يقال عنه: فما إلى فم أخاطبه (العدد ٨/١٢). فهذا غاية ما عندى فى هذه مسألة. وقد يمكن أن يكون عند غيرى برهان يبين له به حقيقة ما أشكل على. وغاية إيثارى للتحقيق أنى صرحت وأخبرت بحيرتى فى هذه المعانى، وإنما لم أسمع برهاناً على شئ منها ولا علمته)[١]. نستنتج من ذلك أنه لم يصل أحد – حتى أرسطاطاليس نفسه – إلى برهان حقيقى فيما يتعلق بمعرفة السماء، لأن قدرات الإنسان تعجز عن الوصول لذلك، وهذا نقص فطرة، والذى يقدر وحده أن يعرف طبيعة هذا العالم الخفى أو المستور عنا هو موسى عليه السلام. ويؤكد على ذلك دى بور الذى يقول عن ابن ميمون: (وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحى، وأحياناً أخرى يجعل فسلفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض، أما ما وراء ذلك فينبغى أن يؤخذ من الكتاب المنزل)[٢]. لذلك يرى طائفة من الباحثين أن فلسفة ابن ميمون فلسفة توفيقية تحاول التوفيق بين الدين والفلسفة لإرضاء كل منهما، وهو فى ذلك متأثر بفلسفة العرب المسلمين الذين عاش فى كنفهم مثل فلسفات الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد.

٣-موقف ابن ميمون من مشكلة قدم العالم وحدوثه:

يسير ابن ميمون على نهج تلاميذ أرسطاطاليس وشراحه فى حسم مشكلة قدم العالم وحدوثه حيث يرجح أحد المذهبين أعنى أنه يرجح مذهب القدم على نقيضه أو العكس يرجح مذهب الحدوث على نقيضه، ومقياسه فى تلك المفاضلة أقلها شكوكاً وضرراً، وهذا النهج أعنى الأخذ بالمذاهب الذى تكون الشكوك فيه قليلة إذا ما قورن بنقيضه يكون فى الأمور التى نعجز عن البرهنة عليها. يقول

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٥٣.
(٢) ت. ج دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبدالهادى أبو ريدة ط٥، ١٩٥٤م، منقحة ومهذبة ملتزم الطبع والنشر، مكتبة النهضة المصرية، ص٤١٦.

ابـــن ميمون (وهكذا فعلنا نحن. لما صح عندنا أن هذه المسألة وهي: هل السماء كائـــنة أم أزلـــية؟ لا برهان على أحد النقيضين منها، وبينا الشكوك اللازمة لكل واحـــد مـــن الرأييـــن، أظهرنا لك أن رأى القدم أكثر شكوكاً لبينا إبراهيم ونبينا علـــيهما الســـلام)[1]. ولما كان القول بالحدوث أقل شكوكاً وأقل ضرراً في حق الإلـــه، وهو قول شريعة موسى عليه السلام. لأجل ذلك رجح ابن ميمون القول بحدوث العالم عن عدم محض وبقصد قاصد على القول بقدم العالم على نحو ما يـــزعم أرسطاطاليس وأتباعه. ذلك يعني أنه لما كانت وجهة نظر الدين ووجهة نظـــر فلســـفة أرسطاطاليس محتملتان عند ابن ميمون، إلا أن وجهة نظر الدين عنده تنطوي على قدر أكبر من المعقولية، وكذلك تؤدي فكرة الحدوث إلى بعض الآثار العبثية وفكرة القدم تؤدي إلى عبث أقوى وأشد[2]. لذلك يرجح ابن ميمون الحدوث على القدم لأنه سيترتب على القول بالقدم أضراراً خطيرة في حق الإله تعـــالى وأن القول بالقدم يخالف طبيعة الوجود. وهذا هو موقف أستاذه ابن طفيل مـــن مشكلة قدم العالم وحدوثه، فقد تشكك ابن طفيل في كلا الحكمين - الحدوث والقـــدم - ولـــم يـــرجح - أحدهمـــا على الآخر لأن ترجيح أحدهما على الآخر يعترضـــه عوارض كثيرة. ووصل إلى أنه يصح طبقاً لكلا الحكمين وجود فاعل وخالق لهذا العالم ولا جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خـــارج عـــنه. لأن الاتصـــال والانفصـــال والدخول والخروج كلها من صفات الأجســـام وهو تعالى منزه عنه. وبعد أن أثبت ابن طفيل وجود الإله ووحدانيته وأنـــه لا جســـمانية فـــيه أخذ في ترجيح أحد الحكمين - الحدوث والقدم - على الآخـــر، ورجح أن هذا العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان. وهذه نفـــس النتيجة التي انتهى إليها ابن ميمون لأنه اتبع نفس نهج ابن طفيل في إثبات حدوث العالم عن عدم محض بقصد قاصد أراد ذلك تبعاً لحكمته ومشيئته[3].

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٢، ص٣٤٧.
(٢) د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص٢٨٨-٢٨٩.
(٣) ابـــن طفيل: حي بن يقظان: ضمن مجموع رسائل حي ابن يقظان لابن سينا وابن طفيل والســـهروردي وابـــن النفـــيس أربعة نصوص تراثية، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، ص ١٢٥-١٣١.

إن ابـــن ميمون رفض القول بقدم العالم واعتنق القول بالحدوث، ولا يعنى ذلـــك أنـــه اعتبر القول بالقدم يخرج صاحبه عن الشريعة اليهودية، وذلك يرجع إلـــى أن نصوص التوراة يمكن تأويلها إلى القول بالقدم مثلما تؤولها بحيث تنفى الجســمانية عــن الإله. وهكذا يكون العالم حادث ومن الضرورى أن لا نرجح نقــيض هذا الحكم لأن ذلك يهد أركان الشريعة الموسوية ونحن بذلك نؤمن بما يقــول بــه الأنبــياء وهذا الرأى الصائب فى مقابل الرأى الفاسد الذى يقول بقدم العــالم الــذى يجب علينا أن نرفضه. يقول ابن ميمون: (فقد قال رئيس الفلاسفة أرســطو فى أمهات كتبه وأقاويل خطبية يرفد بها رأيه فى قدم العالم. وفى مثل هــذا يقــال بالحقــيقة: هل توراتنا الكاملة كقولهم الباطل؟ إذا كان هو يرفد رأيه بهذيــان الصــائبة كيف لا نرفده نحن بقول موسى وإبراهيم، وبكل ما يلزم عن ذلك)[1]. من هذا المنطلق نجد أن رأى التوراة التى تنص على حدوث العالم هو الــرأى الكامل فى مقابل رأى أرسطاطاليس الذى يزعم أن العالم قديم هو الرأى الباطل.

ولقــد رفــض ابن ميمون الاعتماد على نصوص التوراة فى إثبات حدوث العالم لسببين:

١-لمــا كــان كون الإله ليس جسماً قد تبرهن فيلزم ضرورة تأويل كل ما يخــالف ذلك من النصوص ويعلم، ولما كان قدم العالم يتبرهن، فلا يلزم التأويل لأنه طالما لم يتبرهن قدم العالم فمن الممكن ترجيح نقيضه.

٢-اعتقاد أن الإله ليس جسماً لا يهد الشريعة ولا يكذب دعوى أى نبى أما اعــتقاد القدم على جهة اللزوم كما يقول أرسطاطاليس فإنه يهد الشريعة، ويحول دون القــول بالمعجــزات لأنه وفقاً لمبدأ اللزوم لا تتغير الطبيعة ولا يخرج شيئاً مــن المعــتاد. أما القدم على رأى أفلاطون، وهو أن السماء كائنة فاسدة، فذلك

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ٢، ص٣٤٨.

رأى لا يهـد الشريعة ولا يكذب المعجز بل يجيزه، ويمكن أن تتأول النصوص عليه لكن لا توجد ضرورة داعية لذلك[١].

والمعجـزات براهيـن قاطعـة علـى حدوث العالم وإنكارها يعنى إنكار الحـدوث، والقول بقدم العالم يعنى نفى المعجزات أى إنكار كل معجزات موسى علـيه السلام التى تعد أحد أصول الشريعة اليهودية. وبالتالى من الضرورى أن يكـون العـالم حادثاً حتى يكون للمعجزات قيمة ومعنى، ومشاهدة معجزة واحدة يكفى كبرهان قاطع وحاسم على حدوث العالم. ويبين ابن ميمون معنى المعجزة بقولـه: (المعجزة.. ما بان فيه كونه على غير طبيعة الكون المعتادة دائماً وهو نوعـان إمـا أن يـتكون الشئ الذى شأنه أن يكون على تدريجات مخصوصة وبـأحوال مخصوصـة.. دائمـاً على غير تلك الأحوال المعتادة بل ينقلب دفعة كـانقلاب العصـا ثعباناً والتراب قملاً والماء والهواء ناراً واليد الكريمة المقدسة بيضـاء وكـان جمـيع ذلك دفعة إما أن يحدث ما ليس فى طبيعة هذا الوجود المسـتقر أن يتكون فيه مثل ذلك الحادث أصلاً كالمن الذى كان من الصلابة فى حيـن أن يطحن ويخبز منه خبراً وإذا حميت عليه الشمس ذاب وسال وسائر ما نصـت الـتوراة فى المن من المعجزات، كل هذه وأشباهها من باب الممكن إذا العـالم كان وجوده على ما أوجد بإمكان)[٢]. ورغم أن ابن ميمون رفض طريقة المتكلميـن فى إثبات حدوث العالم إلا أن تعريفه للمعجزات أخذه عن الأشاعرة الـتى تقـر أن المعجزة فعل خارق للعادة وهو ينقسم إلى خرق المعتاد أو إثبات غير المعتاد.

ومـع القـول بـالحدوث يؤمن المرء بأن كل الأسئلة التى تكون فوق قدرة البشر لا سبيل إلى الإجابة عنها لأن قدرات الإنسان لا تستطيع بالطبع أن تصل إلى إجابات صحيحة فيما يتعلق بما هو غيبى. والإنسان من الضرورى أن يكف عـن السؤال عن الغيبيات حتى لا يضطرب لأنه فى نهاية المطاف لن يصل إلا

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٥٤-٣٥٥.
(٢) موسـى بـن مـيمون: رد موسى بن ميمون القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى، صححه د. يوسف شخت ود. ماكس مايرهوف، ص٨٦.

إلـــى الإجابــة الآتية: هكذا شاء.. هكذا أراد.. هكذا اقتضت حكمته. ويقرر ابن مــيمون أننا لا نعلم مشيئته أو إرادته أو حكمته من وراء قصده وتخصيصه لكل هــذا الوجود وكل ما يوجد فيه من موجودات. فمهما صال وجال العقل الإنساني في تفسير ما ليس في مقدوره فلن يصل إلا إلى الإيمان بالغيبيات فحسب[1]. وإن حاول مكابر أو معاند من القائلين بقدم العالم ولزومه عن الإله يجيب عن الأسئلة الـــتي تـــتعلق بالغيبيات بإجابات كاذبة، فإنه بذلك يعطل ظواهر الشريعة وينعت ابـــن مـــيمون عمله بأنه عمل سخيف. لذلك يرفض ابن ميمون القول بقدم العالم ويؤمـــن بـــالحدوث ويعتبره أصلاً من أصول الشريعة على نحو ما برهنا عليه ســـابقاً. وعلى هذا النحو يخالف ابن ميمون أستاذه ابن رشد الذى يرى أن العالم فـــي حـــدوث دائم منذ الأزل، كما أنه أبدى[2]. وهذا ما يقرره ابن ميمون أعنى كونه يعتقد أن العالم أبدى لا يفسد.

وإذا كان العالم حادث: فهل سيفسد أم أنه سيدوم إلى الأبد؟ يقرر ابن ميمون أن حـــدوث العالم قاعدة شرعية ضرورية. أما فناؤه وفساده بعد حدوثه عن عدم فليس قاعدة شرعية. ويعلل ابن ميمون ذلك بقوله: (أليس قد تبرهن أن كل كائن فاســـد. فإن كان تكون فهو يفسد. فاعلم أن هذا لا يلزمنا لأن ما ادعينا أنه تكون علـــى حكم تكون الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي. فإن ذلك المتكون على المجـــرى الطبيعي يلزم فساده ضرورة على مجرى الطبيعة لأنه كما أن طبيعته اقتضـــت أن لا يكون موجوداً هكذا، كذلك الضرورة تقتضى أن لا يكون موجود هكذا أبداً. إذ قد صح أن هذا الكون غير دائم اللزوم، له بحسب طبيعته)[3]. وإن كـــان قد تبرهن أن كل كائن فاسد، فهل هذا ما تنص عليه الشريعة اليهودية. لا، بالطـــبع فالشريعة اليهودية لم تنص على ذلك يقول ابن ميمون: (بل الأمر متعلق بإرادتـــه - بقصد الإله تعالى - إن شاء أفسده وإن شاء أبقاه، أو بمقتضى حكمته فقـــد يجوز أن يبقيه لأبد الآبدين ويديمه كدوامه تعالى قد علمت أن كرسى المجد

---

(١) الشـــهر ســـتانى: الفصـــل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى، م١، جـــ١، ص ص١٣٤-١٣٥.
(٢) د. محمد عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢٥٨.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٢، ص٣٥٦.

الذى نص الحكماء بكونه مخلوقاً. فإنهم لم يقولوا قط: إنه يعدم ولا يسمع قط فى كلام نبى ولا حكيم أن كرسى المجد يفسد أم يعدم بل النص بتأبيده. وكذلك الأنفس الفضلاء، فإنها على رأينا مخلوقة، ولا تعدم أبداً، وعلى آراء بعض من يتبع ظواهر "المدرشوت" فإن جثثهم أيضاً تكون منعمة دائماً أبد الأبدين كاعتقاد من شهر اعتقادهم من أهل الجنة)[1]. ويستطرد ابن ميمون موضحاً أن عدم فساد هذا الكائن لا يهد الشريعة، كذلك الذين يأخذون بظاهر النص ويزعمون فساد كل متكون، فإن ما يعتمدون عليه من نص ليس سوى مثل فحسب، لذلك فعلى هؤلاء الظاهرين أن يعلموا أن القول بفساد كل متكون ليس ضرورياً. أما القول بتأبيده فيعتمد فيه ابن ميمون على نصوص من التوراة، ومن هذه النصوص: "والأرض قائمة مدى الدهر" (الجامعة ١/٤٠)، "المؤسس الأرض على قواعدها فلا تتزعزع على مدى الدهر إلى الأبد" (المزمور ١٠٣/٥)، "الرب يملك إلى الدهر والأبد" (الخروج ١٥/٨٨)[2]. وعلى هذا النحو يصرح ابن ميمون بأبدية العالم مثل أستاذه ابن رشد كما ذكرنا آنفاً، ويستدل على ذلك من نصوص التوراة. وهو فى ذلك مقلد - مثل ابن رشد - لأرسطاطاليس الذى يقول بأبدية وأزلية العالم. يقول ابن ميمون (وذلك أنا نوافق أرسطو فى النصف من رأيه ونعتقد أن هذا الوجود أبدى سرمدى على هذه الطبيعة التى شاءها تعالى لا يتغير منه شئ بوجه إلا فى جزئية على جهة المعجز، وإن كان له تعالى القدرة على تغييره كله أو إعدام طبيعة شاء من طبائعه، لكنه افتتاح، ولم يكن ثم شئ موجود أصلاً إلا الله وحكمته اقتضت أن يوجد الخلق حين أوجده وأن لا يعدم هذا الذى أوجد، ولا تتغير له طبيعة إلا فى ما شاء من جزئيات مما قد علمناه ومما لم نعلمه مما سيأتى هذا رأينا، وقاعدة شريعتنا. ويرى أرسطو أنه مثل ما هو أبدى ولا يفسد كذلك، هو أزلى، ولا تكون ، وقد قلنا وبيننا أن هذا لا ينتظم إلا على حكم اللزوم. وأن اللزوم فيه من الافتيات فى حق الإله ما قد بينا)[3]. وهكذا يأخذ ابن ميمون من أرسطاطاليس ما يوافق الشريعة اليهودية

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٥٦.
(٢) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٥٩-٣٦٠.
(٣) نفس المرجع: جـ٢، ص٣٧٦.

كالقول بأبدية العالم ويولى ظهره لما يخالف الشريعة اليهودية كالقول بقدم العالم. وابن ميمون بذلك يخالف الفارابى الذى يرى أن كل متكون ضرورة فاسد، ولما كـان العـالم متكون بكليته فهو ضرورة فاسد وكونه وفساده فى زمان، وهذا ما يرفضه ابن ميمون الذى يرى أن العالم يكون فى الزمان[1].

فـيذكر ابن ميمون أن هذا العالم لم يخلق فى زمان الذى يعد أحد مخلوقات الإلـه تعـالى، فهذا ما تنص عليه النصوص الدينية. يقول ابن ميمون: (والعالم يخلـق فـى مـبدأ زمـانى كما بينا. إذ الزمان فى جملة المخلوقات فلذلك قال: برلشـيت (فـى المبدء). والباء بمعنى فى، فترجمة هذا النص الحقيقية هكذا: فى بـداءة خلـق الله العلو والسفل. هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث)[2]. وعلى الجانـب الآخـر نجـد أرسطاطاليس وأنصاره يزعمون أن الزمان موجود قبل العـالم، فهـو قديم وهذا رأى فاسد لأنه يستتبعه أن العالم قديم وهذا ما ترفضه الشـريعة اليهودية. التى تنص - وهذا رأى المؤمنين بها - على أن العالم خلق عـن عـدم محض، خلق بعد أن لم يكن فى غير زمان بل الزمان نفسه مخلوق وهو تابع لحركة الفلك، والفلك بدوره مخلوق[3].

ويشـير ابن ميمون إلى أن الإله خالق هذا العالم بكل ما فيه من موجودات، فهـو خالق للسموات والأرض وما بينهما من موجودات، خلقهما معاً وخلق مع كـل منهما ما يتعلق به من مخلوقات. يقول: (أنه - يقصد الإله تعالى - خلق مع السـموات كل ما فى السماء ومع الأرض كل ما فى الأرض. وعلمت تبيينهم أن السـماء والأرض خلقا معاً لقوله: "ادعهن فيقلن جميعاً" (أشعيا ٤٨/١٧) فيكون الكـل خلق معاً وتباينت الأشياء كلها أولاً أولاً حتى أنهم مثلوا ذلك بأكار[*] بذر حـباً مخـتلفة فـى الأرض فى دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد

---

(١) الفـارابى: المجمـوع للفـارابى ويليه نصوص الحكم للسيد محمد بدر الدين الحلبى على نصـوص الحكـم للفارابى، ط١، ١٣٢٥هـ ١٩٠٧م طبع بمطبعة السعادة مصر. رسائل المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، ص ص٩٣-٩٤.
(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٧٨-٣٧٩.
(٣) نفس المرجع: جـ٢، ص ص٣٧٩-٣٨٠.
(*) فلاح.

يومين، وبعضها بعد ثلاثة والزراعة كلها كانت فى ساعة واحدة)[١] وحتى يكون تفسيره لقصة الخلق تفسيراً فلسفياً، نجده يجعل الفلسفة فى خدمة الدين عند شرحه لبعض مشكلاته فنجده يئول بعض النصوص التى تشير - مثلاً - إلى معنى كلمة "الأرض" بما يتفق مع الفلسفة. يقول:(ومما يجب أن تعلمه أن الأرض (التكوين١:١) اسم مشترك يقال بعموم وخصوص، فعلى كل ما دون فلك القمر أعنى اسطقسات الأربعة ويقال بخصوص على الواحد الأخير منها وهو الأرض دليل ذلك قوله: "وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله.. إلخ" (التكوين٢ : ١). فقد سمى كلها أرضاً ثم قال:و سمى الله اليبس أرضاً)(التكوين ١/١٠). وهذا أيضاً لسر عظيم من الأسرار أن كل ما تجده يقول الله كذا لكذا إنما هو ليفصله من المعنى الآخر الذى أشرك بينهما فيه هذا الاسم. ولهذا شرحت لك هذا النص. فى بداءة خلق الله العلو والسفل فيكون المقول أولاً. وهو السفل أعنى الاسطقسات الأربعة، والمقول عنها "ويسمى الله اليبس أرضاً" (التكوين١/١٠)، هى الأرض وحدها فقد بان هذا)[٢]. ويرشدنا ابن ميمون إلى أننا إذا تتبعنا سلسلة المخلوقات نجد أنه فى البدء لم يكن سوى الإله خالق هذا العالم، وعنه تعالى تكونت جميع المخلوقات، فهو خالق السموات والأرض وما فيهما،فهو يخلق كل ما عداه وهو لا يخلق. يروى ابن ميمون قصة الخلق التى تمت فى ستة أيام كما ترد فى سفر التكوين[*]مفسراً الآيات

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٨٠.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٨٠-٣٨١.

(*) ١-البداية خالق الله السموات والأرض. ٢-والأرض كانت مغمورة ومستبحرة ورياح الله هابة على وجه السماء. ٣-وقال الله يكون نورا فكان نورا. ٤-ونظر الله النور وأفصل بين النور والظلمة. ٥-وسمى الله النور نهارا والظلام سمى ليلا. وكان ليلا وكان نهارا يوما واحدا. ٦-وقال الله يكون فلك فى وسط الماء. ليكون مميزا بين ماء وماء. ٧-وصنع الله الفلك وفصل بين الماء الذى من تحت الفلك وبين الماء الذى فوق الفلك. وكان كذلك. ٨-وسمى الله الفلك سماء وكان ليل وكان نهار يوما ثانيا. ٩-وقال الله تجتمع المياه من تحت السماء إلى موضع واحد لتظهر اليابسة. وكان كذلك. ١٠-وسمى الله اليابسة أرضا ومجمع المياه بحارا. ونظر الله ذلك أنه جيد. ١١-وقال الله تنبت الأرض كلأ وعشبا بزرا وشجرا مثمرا وصانع ثمرا بذرة فيه على حد وجنسه على الأرض. فكان كذلك. ١٢-وأخرجت الأرض كلأ وعشبا صانعا ثمرا على حد وجنسه وشبهه فى الأرض. وكان كذلك. وأبصر الله ذلك حسنا. ١٣-وكان مساء وكان صباح يوما ثالثا. ١٤-وقال الله يكون أنوار فى فلك السماء لتكون فاصلا بين الضوء والظلمة وتكون للأوقات والأيام والسنين. ١٥-ويكونوا-

التي تتحدث عنها تفسيراً فلسفياً مستخدماً المجاز والتأويل. فكل الآثار العلوية والسفلية الموجودة فيما بين السماء والأرض أوجدتها القوى الفلكية يعني العقول المحركة للأفلاك بالإضافة إلى الضوء والظلام يعني النهار والليل بسبب ما يتبعها من حر وبرد، وبحركة الفلك تمتزج الاسقطسات وبالضوء، والظلام يختلف امتزاجها، وأول امتزاج لها ينتج عنه بخاران حار وبارد هما أسباب الآثار العلوية كلها كالمطر والرياح والضباب والبرق والرعد والصاعقة.. إلخ. وهما أيضاً علة تكون المعادن والنباتات والحيوانات وأخيراً الإنسان. وكل ذلك تم خلقه في ستة أيام أما في اليوم السابع - يوم السبت - فقد استراح فيه الإله، ويفضل اليهود هذا اليوم على غيره من الأيام حتى تثبت عقيدة الحدوث أعني

= الأنوار في فلك السماء أن يضيئوا على الأرض. وكان كذلك. ١٦-وصنع الله النيرين العظيمين فالنور الأعظم لسلطان النهار والنور الأصغر والكواكب لسلطان الليل. ١٧-وطلتهم الله في فلك السماء ليضيئوا على الأرض. ١٨-وأن يتسللوا بالنهار وبالليل ويتميز بين النور والظلمة. ونظر الله ذلك حسنا. ١٩-وكان ليل وكان نهار يوما رابعا. ٢٠-وقال الله تسعى الحياة ساعيا نفسا حية وطيرا يرفرف على الأرض أمام فلك السماء. ٢١-وخلق التنانين الكبار وكل النفس الحيوانية الداب التي بمت الحياة لأجناسها وكل طير ذي جناح لجنسه ونظر الله ذلك جيدا. ٢٢-وباركها الله قائلا أثمروا وأكثروا واملأوا المياه في البحار والطير الكثير في الأرض. ٢٣-وكان ليل وكان نهار يوما خامسا. ٢٤-وقال الله تخرج الأرض نفسا حية لجنسها بهيمة ودبيبا ووحشية الأرض لجنسها. وكان كذلك. ٢٥-وصنع الله وحشية الأرض لجنسها والبهائم لجنسها، وكل دبيب الأرض لأجناسه. ونظر الله ذلك حسنا. ٢٦-قال الله نصنع إنسانا بشبهنا وصورتنا وليستولي على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى كل الدبيب والداب على الأرض. ٢٧-وخلق الله الإنسان بقدرته بصورة الملائكة خلقه ذكرا وأنثى خلقهما. ٢٨-وباركهما وقال لهما أثمروا وأكثروا واملئوا الأرض واعمروا واستولوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوانية للدابة على الأرض. ٢٩-وقال الله هو ذا جعلت لكم كل عشب مبرزا برزا مما على وجه الأرض كلها وكل الشجر الذي به ثمر شجر مبرزا برزا. لكم يكون طعاما. ٣٠-ولكل وحش الأرض ولكل طير السماء ولكل الداب على الأرض الذي به نفس حية كل خضير عشب للأكل. وكان كذلك. ٣١-ونظر الله كل ما صنع حسنا جدا. وكان ليل وكان نهار يوما سادسا. ينظر التوراة السامرية: النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية مع مقدمة تحليله ودراسة مقارنة بين للتوراة السامرية والعبرانية ترجمة الكاهن السامري أبو الحسن اسحق الصوري نشرها وعرف بها د. أحمد حجازي السقا ط١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨ الناشر دار الأنصار مصر، ص٣٥-٣٦.

وبالنسبة للفعل: قال..، قال.. الذي ورد في هذا النص الذي عرفنا قصة الخلق يعني شاء أو أراد، والمعنى أن كل هذه المخلوقات أبدعها الإله تعالى في تلك الأيام الستة بقصده ومشيئة. ابن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٢، ص١٦٧-١٦٩.

حـــدوث العـــالم عن عدم محض[١]. وهكذا يرجح ابن ميمون النص الدينى على العقــل حيــث يقبل رأى موسى بن عمران عليه السلام الذى ينص على حدوث العــالم، وهــو هنا يبدو متكلماً أكثر منه فيلسوفاً، فهو فى ترجيحه الحدوث على القدم يبدو حاخاماً يهودياً يفضل نصوص الشريعة اليهودية على النظر العقلى.

ثانياً: غاية الوجود:

اخــتلف أنصار مذهب حدوث العالم مع أنصار مذهب قدم العالم فيما يتعلق بمشــكلة الغاية الأخيرة للوجود. فالفريق الأول يرى أنه من الضرورى أن يكون لكل حادث غاية عكس الفريق الثانى الذى يرى أنه ليس من الضرورى أن يكون للوجــود غاية أخيرة. وإذا كان من الممكن أن نسأل عن غاية الوجود، فإنه من المســتحيل أن نســأل عن غاية وجود موجد الوجود. فلكل فاعل يفعل ضرورة قصــد وغاية، وما فعل بقصد فهو حادث بعد أن لم يكن، وواجب الوجود فاعل فحســب لا غايـــة لوجوده لذلك لا يقال ما غاية وجود الإله سبحانه وتعالى فهو غير مخلوق، وما يمكننا أن نسأل عنه هو غاية وجود كل متكون ومخلوق[٢].

ومـمــا تقدم نستنتج أنه لا تطلب غاية لجملة الوجود عند القائلين بقدم العالم أمـــثال أرسطاطاليس، فالأشياء من نبات وحيوان... إلخ تكونت من المادة الأولى القديمـــة على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولا يزال فمن المستحيل أن نسأل مـــثلاً: ما غاية السماء، لم السماء بهذا القدر؟ لم بهذا العدد؟ وبالنسبة للغاية التى يبحــث عــنها العـــالم الطبيعى لكل موجود فليست هى الغاية الأخيرة أعنى أنها ليســت الغاية النهائية للوجود بعامة. ومن الضرورى أن يكون لكل فعل طبيعى غاية ما، فالطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً. وانتهى الفلاسفة إلى أنه من الضرورى أن يوجــد مــبدأ آخــر غير الطبيعة هو الذى أوجد الموجودات سماه أرسطاطاليس "للمــبدأ العقلى الإلهى" هو الذى أوجد – مثلاً – النبات من أجل الحيوان. والقول بــأن لكل شئ فى الوجود غاية ما، وأن الإله أوجد هذا الشئ من أجل هذا الشئ

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٢، ص٣٨٥-٣٩١.
(٢) موسى بن ميمون:دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٣، ص٥٠٨.

دليل على حدوث العالم، ودليل على أن الوجود وجد بقصد قاصد[1].والموجودات الطبيعـية عند أرسطاطاليس ليس له غاية أولى فحسب بل لها كذلك غاية أخيرة. فـالعلل الفاعلـة والصـورية والغائـية واحدة من حيث النوع، وهذا هى الغاية الأولـى. مـثال ذلـك: أن صورة زيد هى الفاعلة لصورة شخص عمرو ولابنه وغايـة عمرو أن تكون فيه صورة إنسانية والشئ الذى فعلت هو إعطاء صورة مـن نوعها لماذا عمرو. وأما الغاية الأخيرة لكل نوع فمعرفتها أمر عسير جداً، وهـى دوام الكون والفساد لكل مادة حتى يمكن دوام أشخاصها، وأن يتكون منها أكمـل مـا يمكن وهو الإنسان. وهكذا انتهى أرسطاطاليس إلى أن الغاية الأولى لكـل موجـود كمـال صورته النوعية والغاية الأخيرة للنوع دوام هذه الصورة لاسـتمرار الكون والفساد. وبذلك يسقط طلب غاية أخيرة للوجود بأسره بحسب مذهب أرسطاطاليس فى القدم[2].

أمـا ابـن ميمون القائل بحدوث العالم عن عدم محض، فالسؤال عن غاية الوجـود بأسره سؤال ضرورى عنده؟ وكذلك السؤال: هل من الممكن أن يعيش الإنسـان بـدون كل تلك النعم والمنافع التى خلقها الإله. وكذلك هل يحتاج الإله لعبادة الإنسان له هو وغيره من المخلوقات؟ وكذلك ما سبب عبادة الإنسان للإله وهـو تعـالى لا يـزداد كمالاً إذا عبده كل ما خلق؟ بدون الانخراط فى دوران فلسـفى لا طائل من ورائه، وبدون البحث عن غايات لكل غاية، يمكننا أن نقرر أن وجـود الإنسان بل الوجود كله يكون وفق مشيئة الإله تعالى، فهكذا اقتضت حكمـته تعالى، هكذا أراد. فقد خلق الله تعالى الموجودات كلها بإرادته سواء ما يكون منها لذاتها وما هو مقصود لغيره، وتلك الموجودات غير المقصودة لذاتها كلها وجدت وفقاً للمشيئة الإلهية وهذا مما وردفى كتب النبوة. يقول ابن ميمون: (وقد بينا أن ذاته تعالى تسمى أيضاً مجده، وفى قوله أرنى مجدك (الخروج ٣٣/ ١٨) فـيكون قوله هنا: الرب صنع الجميع لأجله (الأمثال ٤/١٦) مثل قوله: كل مـن يدعى باسمى فانى لمجدى خلقته وجبلته وصنعته (أشعيا ٨/٤٣) يقول: إن

---

(١) نفس المرجع: جـ٢، ص٥٠٨-٥٠٩.
(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٥٠٩-٥١٠.

كل ما ينسب إلى فعله، إنما فعلته من أجل إرادتي لا غير. وقوله خلقته وصنعته، هو ما بينت لك أن ثم موجودات لا يصح وجودها إلا بعد وجود شئ آخر. فقال إن أبدعت ذلك الشئ الأول الذى لابد من تقدمه كالمادة مثلاً لكل ما هو ذو مادة. ثم صنعت فى ذلك الشئ المتقدم أو بعده، ما كان قصدى إيجاده وليس ثم غير مجرد إرادة)[1]. نستنتج من ذلك أن الإله أبدع المادة الأولى عن عدم محض ومنها خلق الموجودات عكس أرسطاطاليس الذى يقول بقدم المادة الأولى. وهكذا يصرح ابن ميمون بحدوث العالم حتى يرضى التوراة، حيث يقول بمادة أولى - حادثة طبعاً - حتى يكون ما يأتى به من تفسير لكون الأشياء من قبيل الفلسفة وبخاصة الأرسطاطاليسية حتى يرضى أرسطاطاليس والمشتغلين بالفلسفة. ونستنتج من ذلك أيضاً أن الغاية الأخيرة للوجود تكمن فى الإرادة الإلهية وما نراه فى الوجود من موجودات تكون لأجل موجودات أخرى، فإن هذه مجرد غايات فردية تصب فى النهاية فى الإرادة الإلهية. وهذا ما تقرره الأشاعرة أن كل شئ فى الوجود يكون وفقاً لمشيئة الإله وإرادته[2].

---

(١) نفس المرجع: ص ٥١٢-٥١٣.

(٢) جورج فيدا: مقدمة للفكر اليهودى فى العصر الوسيط، ترجمة وتعليقات: د. على سامى النشار وعباس أحمد الشربينى، وأخرجه: د. النشار تحت عنوان الفكر اليهودى وتأثيره بالفلسفة الإسلامية، ص٢٢١.

الفصل الرابع
النفس والأخلاق

يشتمل على:

أولاً: النفس.

ثانياً: الأخلاق.

الفصل الرابع

النفس والأخلاق

أولاً: النفس:

إذا كانت كل حركة فى العالم - عند ابن ميمون - مصدرها حركة الفلك فكذلك كل نفس فى داخل كل ذى نفس مصدرها نفس الفلك. وعموماً القوى الواصلة من الفلك أربعة قوى:

١-قوة توجب الاختلاط والتركيب وهى كافية لتوليد المعادن.

٢-قوة تعطى النفس النباتية لكل نبات.

٣-قوة تعطى النفس الحيوانية لكل حى.

٤-قوة تعطى النفس الناطقة لكل ناطق.

وكل ذلك يتم بواسطة الضوء والظلام يعنى النهار والليل التابع لنورها ودورتها حول الأرض كما ورد فى سفر التكوين من التوراة[1].

ويشير ابن ميمون إلى أن كلمة النفس اسم مشترك يدل على كثير من المعانى، اسم النفس الحيوانية العامة لكل حساس، واسم الدم، واسم النفس الناطقة أعنى صورة الإنسان، واسم الشئ الباقى من الإنسان بعد الموت، واسم الإرادة والغرض: جعل عظماءه إلى حكمة (المزمور ٢٢/١٠٥) يعنى بإرادته، وكل ذكر للنفس جاء مضافاً للإله يعنى الإرادة. بالنسبة لكلمة "الروح" فهى كذلك اسم مشترك يدعى على كثير من المعانى: لسم الهواء لأحد المبادئ الأربعة، واسم الريح الهابة، واسم الروح الحيوانى، واسم الشئ الذى يبقى من الإنسان بعد الموت الذى لا يلحقه الفساد، واسم الفيض العقلى الإلهى الذى يفيض على النبيين فيتنبأون به، واسم الغرض والإرادة. وكل روح تنسب للإله بحسب المعنيين

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص١٩٣.

الأخيريــن يعنى أن بعضها يدل على معنى الفيض العقلى الإلهى والبعض الآخر يعنى الإرادة(١).

وهكــذا يبقى فى الإنسان شئ بعد الموت لا يلحقه الفساد يسميه ابن ميمون الــنفس أو الــروح ذلــك يعنى أن ابن ميمون يؤمن بخلود النفس أو الروح بعد الموت. فهل ذلك يعنى أنه يؤمن ببعث النفس دون الجسد؟ ذكرنا قبل ذلك حديثنا عــن مؤلفاتــه أنه وضع رسالة عن البعث، ويرى القفطى أنه فى تلك الرسالة - كمــا ذكرنا سابقاً - ينكر الميعاد الشرعى دون أن يحدد كونه ينكر البعث بالجسد أم الــنفس أم الاثنيــن؟(*). ويذكــر د. ولفنسون أن ابن ميمون لما لم يدل برأى صــريح يتعلق بمشكلة البعث الجسدى ظن الجمهور أنه لا يؤمن ببعث الأجساد وبخاصة أنه أفرط فى الحديث عن حياة الروح فى الدنيا والآخرة، ولم يحسم ابن مــيمون - عند د. ولفنسون - هذا المشكلة مما آثار أعداءه عليه. وعندما اتهمه أحــد أعدائــه فى القرن الماضى بإنكار بعث الأجساد رد عليه أحد أنصار ابن مــيمون بأنــه كان يتناول الموضوعات بعقله لا بمشاعره وعواطفه(٢)، فهل ذلك يعــنى أنه ينكر بعث الأجساد ويؤمن ببعث الأنفس والأرواح؟ لم يوضح ذلك د. ولفنسون أيضاً وترك هو الآخر قارئ كتابه عن ابن ميمون حائراً دون أن يحسم تلك المشكلة.

إن النجاح المتزايد والمتواصل لابن ميمون دفع أعداءه إلى اتهامه فى حياته بــتلك التهمة أعنى إنكار البعث الجسدى. مما دفع تلاميذه إلى الإلحاح عليه فى تألــيف رســالة عن البعث ألفها سنة ١١٩١م. أشار ابن ميمون فيها إلى أنه لم يكتب قبل ذلك عن البعث لأنه موضوع ميتافيزيقى، والأولى أن يكون موضوعاً للإيمان لا للعقل، وقرر أن البرهنة العقلية على البعث مستحيلة لكنه آمن بالبعث كعقــيدة دينية ينص عليها الدين(٣). ويزيد فيدا الأمر وضوحاً حيث يشير إلى أن

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جــ١، ص ٩٦-٩٩.
(*) ينظر ص ٤١.
(٢) د. إسرائيل ولفنسون: موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته، ص٥٢-٥٣.
(٣) د. زينب محمود الخضرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص٣٣.

ابن ميمون أتهم بالغموض في حديثه عن البعث الجسدي فحسب، فلم يكن صريحاً أهو يؤمن به أم لا؟ واقتصر فحسب على تأكيده على خلود النفس التي لا يلحقها الفساد - كما ذكرنا آنفاً - ولكنه انتهى - والحديث لفيدا - إلى اعتبار البعث الجسدي عقيدة إيمانية ليس أمامه سوى التسليم بها(١)، وهذا ما يؤكد عليه ديورانت من أن ابن ميمون آمن ببعث الأجساد على أنه أحد مبادئ الدين اليهودي فحسب(٢). وهذا ما صرح به ابن ميمون في كتاب الدلالة من أنه بالبعث الجسدي والروحي لأن الشريعة اليهودية تنص على ذلك. يقول ابن ميمون: (وكذلك أنفس الفضلاء فإنها على رأينا مخلوقة، ولا تعدم أبداً. وعلى بعض الآراء من يتبع ظواهر "المدرشوت" فإن جثثهم أيضاً تكون منعمة دائماً أبد الأبدين كاعتقاد من شهر اعتقادهم في أهل الجنة)(٣). وهذا يتماشى مع الإطار العام لفلسفة ابن ميمون أن العالم حادث وأنه لن يفسد وأنه سيدوم أبد الأبدين وهو هنا يتابع ابن سينا الذي يقرر أن النفس البشرية تحدث مع الجسد. وأنها باقية خالدة لا تفسد، فحياة النعيم والفرح تكون للفضلاء الكاملين،. وأن الإله يجمع بين البعث الجسدي والروحي، والإله قادر على ذلك إن شاء ومتى شاء. أما أصحاب النفوس الشريرة فلم يشر ابن ميمون إلى مصيرهم بعد الموت في حين يقرر ابن سينا أن الشرع والعقل يجمعان على شقاوة جسدية وروحية لهؤلاء الفجار(٤).

وبالنسبة لتفسير ابن ميمون لكيفية جذب المغناطيس لبرادة الحديد، نجد أنه على حين يشير طاليس الفيلسوف اليوناني إلى أن ذلك يحدث بسبب وجود نفس

---

(١) جورج فيدا: مقدمة للفكر اليهودي في العصر الوسيط، ترجمة وتعليقات: د. علي سامي النشار وعباس أحمد الشربيني، وأخرجه: د. النشار تحت عنوان الفكر اليهودي وتأثيره بالفلسفة الإسلامية، ص٢٣٠.
(٢) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، م٤، جـ٣، ص١٣٠.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٢، ص٣٦٠.
(٤) ابن السينا: الشفاء، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور بتحقيق الأب الدكتور جورج قنواتي وسعيد زايد بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبيعيات، ٦ النفس، ص١٩٩، ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط١، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م طبعت على نفقة أمين هندية مطبعة هندية بالموسكي مصر، الرسالة الخامسة: في أقسام العلوم العقلية، ص ص١١٤-١١٥.

فــى المغناطــيس تجعله يجذب إليه برادة الحديد[١](*)، نجد ابن ميمون يبين أن سـبب تلــك الظاهــرة تلاقى الأجسام مباشرة أو من خلال وسائط. ويقول ابن مـيمون (وقد تبين فى العلم الطبيعى أن كل جسم يفعل فعلاً ما فى جسم آخر فلا يفعـل فـيه إلا بأن يلقاه أو يلقى ما يلقاه إن كان ذلك الفاعل إنما يفعله بوسائط.. حـتى أن حجر المغناطيس إنما ليجذب الحديد على بعد بقوة تنبث منه فى الهواء الملاقـى للحديـد ولذلك لا يجذب على أى بعد اتفق.. وهكذا نجد أسباب كل ما يحـدث فى الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج الاسطقسات التى هى أجسام فاعلـة بعضها فى بعض ومنفعلة بعضها عن بعض أعنى أن سبب حدوثها قرب جسـم من جسم أو بعد جسم عن جسم)[٢]. والفاعل الحقيقى هنا الإله تعالى الذى أوجد هذا الوجود عن عدم محض وبقصد قاصد.

ويشـير ابـن ميمون إلى أن الإنسان يتميز على سائر الكائنات الحية بالقوة الـناطقة أى بالعقل الهيولانى لذلك أطلق على الإنسان دون سائر الكائنات العالم الصـغير مقابل العالم الكبير الذى نعيش فى جزء منه. ويتميز الإنسان بهذه القوة دون غـيره مـن الحيوانات لأن كل حيوان لا يفتقر فى وجوده إلى فكر وروية وتدبـير، فكل يسعى حسب طبيعته التى جبل عليها، فيأكل ما يوافقه، ويأوى إلى أى موضـع اتفق، وينزو على أى أنثى وقت هيجانه، وبذلك يمكنه أن يستمر فى الحـياة دون حاجـة إلى التعاون مع الآخرين. أما الإنسان فهو يحتاج إلى الفكر والروية والتدبير، إنه يحتاج إلى التعاون مع الآخرين لتدبير شئون حياته. وعلى حيـن نجـد تلك القوة الناطقة قوة فى جسم وغير مفارقة له نجد العقل المستفاد على العكس ليس قوة فى جسم ومفارق بالجسم مفارقة حقيقة وفائض عليه[٣].

---

(١) أرسـطاطاليس: الـنفس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى، وراجعه على اليونانية الأب جـورج شحاته قنواتى، ط١، ١٩٤٩م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه، مصر. الكتاب الأول، ٢، ٤٠٥، ص١٤.

(*) ولقـد اخـتلف الباحـثون حول تحديد التفسير الحقيقى لطاليس لهذه الظاهرة. للمزيد من التوضـيح يـنظر: حسـن حسن كامل إبراهيم الآثار العلوية بين أرسطاطاليس ومفكرى المسـلمين، رسـالة دكـتوراه غـير منشـورة، كلية البنات جامعة عين شمس، ١٩٩٤، ص ٦٠-٦٣.

(٢) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٢، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٣) نفس المرجع : جـ٢، ص ١٩٦-١٩٧.

العقل:

يتصل الإدراك العقلي بالإدراك الإلهي لأن الإنسان وحده الذي خصه الإله بالعقل، لذلك شبه الإدراك العقلي بالإدراك الإلهي وإن كان لا يشبهه في الحقيقة ولكن ذلك يكون في بادئ الرأي، ويدرك العقل الصورة الطبيعية أي الصورة النوعية التي هي جوهر الشئ وحقيقته، فالعقل الذي يميز الإنسان عن غيره هو جوهره وماهيته. ومن أجل العقل قيل: "على صورة الله خلقه" (التكوين ١/٢٧) والمقصود هنا بالصورة الصورة النوعية لا الشكل والتخطيط في مقابل الصورة الصناعية أي اسمية التمثال مثل قوله: "ويسويه بالمنحت ويرسمه بالبركار" (أشعياء ٤٤/١٣) وهذه لا تنسب للإله مطلقاً لأنها تعني الشكل والتخطيط وتعالى الإله عن ذلك علواً كبيراً(١)(*).

وفيما يتعلق بكون الإنسان وهب العقل من قبل الإله سبحانه وتعالى قبل المعصية أو بعدها، نجد بعض العلماء يزعمون أن ظاهر النص يبين أن الإنسان خلق بدون عقل أو فكر مثل غيره من سائر الحيوان، فهو لم يكن يفرق بين الخير والشر، وعندما عصى وجب منحه العقل الذي به يستطيع أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ويتساءل ابن ميمون: هل يعقل أن يكافأ الإنسان على معصيته بهذا الكامل العظيم الذي لم يكن له ثم كان؟! يشير ابن ميمون إلى أننا إذا تأملنا النص الديني سنجد أن العقل حصل للإنسان قبل المعصية. يقول ابن ميمون: (ولا تكن الوصية للبهائم ولا لمن لا عقل له)(٢). وعندما يبين ابن ميمون طبيعة الخطيئة أو المعصية التي ارتكبها الإنسان يذكر أنه يوجد مشهورات (الحسن والقبح) ومقولات (الحق والباطل) وكان الإنسان على أكمل وأتم وجه وهو من فطرته ومعقولاته، وأثناء ذلك لم تكن له قوة تشتغل بالمشهورات بوجه، فلم يستطع إدراك حتى أوضحها. وسبب المعصية

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص ٢٦-٢٨.
(*) وهذا التعبير القرآني منتشر في كتاب الدلالة وعند ابن رشد أيضا في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، وهو مقتبس من النص القرآني "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا"(الإسراء/ ٤).
(٢) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٢٩.

مــن المشـــهورات التى يقدر على التمييز بينها. عندئذ عصى ولما عصى ومال تجاه شهواته ولذاته عوقب عندئذ بسلب الإدراك العقلى منه. ذلك الإدراك العقلى الــذى أوصاه بعدم المعصية، وكان العقاب أن طرد من جنة عدن، وهذا العقاب النظــير للمعصـــية كـــيلاً بكيل[1]. وهو بذلك يخالف المعتزلة التى تقرر أنه من الضـــرورى معـــرفة الحســـن والقبيح، وتلك الضرورة تقتضى أيضاً أن اعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب[2].

ويمـــيز ابـــن ميمون بين موضوعات كل من الحس والخيال والعقل. فيشير إلى أن الحس يدرك صورة الشئ المدركة بالحواس والموجودة خارج الذهن أى شـــكله وتخطـــيطه. فالحس يدرك جسماً فحسب، يدرك وجهته وبعض أعراضه وألوانه ونحوها. ويحتاج الإنسان على هذا النحو إلى الحواس فى تهيئة حياته أما الإلـــه أى يهوه فهو يرتفع عن الحواس لأن الإحساس انفعال وتأثير ويهوه فاعل لا مـــنفعل، ولمـــا كـــان الإلـــه ليس كذلك فهو تعالى يدرك بآله[3]. وأما العقل، فالإنســـان قبل أن يعقل شيئاً هو عاقل بالقوة، فإذا عقل شيئاً صار عاقلاً بالفعل، والعقل الذى عقل بالفعل هو الصورة المجردة الموجودة فى الذهن عن الموجود، فالعقل ليس سوى المعنى المعقول. والشئ المعقول (الصورة المجردة) هو العقل الحاصل بالفعل وليس شيئان المعقول والعقل، فالعقل بالفعل هو ما عقل، والعاقل هـــو العقل الحاصل بالفعل لأن كل عقل فعله هو ذاته، إذ ليس العقل بالفعل شيئاً وفعلـــه شيئاً آخر، لأن حقيقة العقل وماهيته الإدراك، فالعقل بالفعل ليس منفصلاً عـــن الإدراك. وإذا العقـــل فعله إدراكه، وهى حقيقته وذاته. ولما كان العقل هو الذى جرد صورة المادة فهو العاقل، والعقل بالفعل هو الشئ المعقول، وكل عقل فعله - أنه عاقل - هو ذاته، إذ العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً بعينه أبداً فى كـــل مـــا يعقل بالفعل. وإذا كان العقل موجود بالقوة فهو العقل بالقوة والمعقول

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ١، ص٢٨-٣١.
(٢) الشهرســـتانى: الفصـــل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الفصل فى الملل والنحل للشهرستانى، م١، جـــ١، ص٥٦
(٣) موســـى بـــن مـــيمون : دلالـــة الحائريـــن، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ١، ص٣٢، ١٠٩،١١١.

بـــالقوة، وإذا خـــرج إلى الفعل حينئذ تكون الصورة المعقولة هى العقل، وكل ما هـــو بـــالقوة من الضرورى له موضوع حامل تلك القوة. مثال ذلك الإنسان: هنا نجـــد ثلاثة أشياء: أ-الإنسان الحامل لتلك القوة، ب-تلك القوة: العقل بالفعل،ج-الشـــئ المعد ليعقل: المعقول بالقوة، وهذه تقابل: أ-الإنسان، ب-العقل الهيولانى، ج-الصورة المجردة. إذا حصل العقل بالفعل لا نجد الثلاث معان بل كلها تصير شيئاً واحداً[١]. والعقل يدرك المعنى الحقيقى، وبحسب هذا المعنى يقال على الإله صورة أى حقيقته التى نعاينها أن ندركها بالعقل، فالعقل يدرك الصورة الخالصة فحسب كالإله. لذلك عند ابن ميمون كل لفظ يفيد معنى المعاينة والحسية، عندما يضـــاف للإله يفسر على نحو عقلانى ولأجل ذلك نجده يؤول تلك الألفاظ: رأى، ونظر، وحزى على نحو عقلانى عندما تضاف للإله.

وإذا كـــان العقـــل موجود لدى الإنسان وحده، وهو ما يميزه عن غيره من الحيوانات. فإن الخيال موجود لدى جميع الحيوانات بما فيهم الإنسان، وفعله ضد فعـــل العقل. فإذا كان العقل يفعل (المركبات ويميز أجزاءها ويجرده ويتصورها بحقيقـــتها وبأسبابها، ويدرك من الشئ الواحد معان كثيرة جداً متباينة عند العقل كتبايـــن الشخصـــية، ولا يصـــح بـــرهان من البراهين إلا بالكلى. وبالعقل يعلم المحمـــول الذاتـــى من العرضى)[٢]. فإن الخيال لا يقدر على فعل شئ من تلك الأفعـــال التى يقوم بها العقل. وإنما هو يدرك فحسب (الشخص المركب بجملته على ما أدركته بالحواس أو يركب الأشياء المتفرقة فى الوجود، ويركب بعضها علـــى بعـــض، والكـــل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيل المتخيل شخص إنســـان ورأسه رأس فرس وله أجنحة ونحو ذلك. وهذا هو الذى يسمى المخترع الكـــاذب، لأنـــه لا يطابقه موجوداً أصلاً، ولا يقدر الخيال بوجه على التبرئ فى إدراكه عن المادة، ولو جرد صورة ما غاية التجريد، لذلك لا اعتبار بالخيال)[٣].

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ١، ص١٧٢-١٧٣.
(٢) نفس المرجع: جـــ١، ص ٢١٣-٢١٤.
(٣) نفس المرجع: جـــ١، ص٢١٤.

وتوجـد أشـياء ممتـنع تخـيلها كامتناع اجتماع الضدين ثم تبرهن وجود ذلك الممتـنع، وكذلك تبرهن امتناع ما يرجعه الخيال ككون الإله جسماً لأنه لا يوجد فـي الخـيال إلا الجسـم أو شيئاً من جسم. ويدرك المتكلمون ذلك (ويسمون ما يتخيل، وهو ممتنع كمثل كون الله جسماً ووهماً وخيالاً وكثيراً ما يصرحون بأن الأوهـام كاذبة، ولذلك نجدهم جوزوا ما أرادوا تجويزه من المتخيلات من أجل تماثل الجواهر وتساوى الأعراض فى العرضية)[1]. وإذا أراد الفيلسوف أن يميز بيـن المعقولات والمتخيلات نجده يستشهد بالوجود ويميز بواسطته بين الواجب والجائـز والممتنع، أما المتشرع، فالوجود عنده فعل بإرادة لا انه لزم، لذا يجوز أن يحـدث بخـلاف ذلـك إلا أن التصور العقلى قطع أنه لا يجوز خلاف ذلك. وبالجملـة فإن الخيال يدرك الصورة الخيالية الموجودة فى الخيال عن الشخص بعـد غيبـته عـن الحواس. ويضيف ابن ميمون إلى هذه المصادر المعرفية - الحـس، والعقـل، والخيال - القلب كمصدر آخر للمعرفة كأن يرى المرء بقلبه شـيئاً مـا مثل كلام الرب إلى إبراهيم عليه السلام فى الرؤيا (التكوين ١٥/٤) وهنا يؤول ابن ميمون الرؤيا على أنها رؤية قلبية[2].

وبالنسـبة للموضـوعات الغامضـة جداً، كإدراك الإله تعالى، كيف يصل الإنسـان إلى معرفتها؟ يرى ابن ميمون أن الإنسان قبل أن يهم بالدخول فى ذلك الـنفق المظلـم عليه أن يروض نفسه فى العلوم والمعارف ويهذب أخلاقه حق التهذيـب، ويقـتل شـهواته وتشوقاته الخيالية، فإذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمهـا، وعلم قوانين القياس والاستدلال، وعلم وجوه التحفظ من أغاليط الذهن عـندئذ يدخـل النفق. ولا يقطع بأول رأى يقع له، ولا يمد أفكاره أولاً ويسلطها نحـو إدراك الإله بل يستحى ويكف ويقف حتى يستنهض أولاً أولاً. عندئذ تكون المكافـأة، ويـتجلى الإلـه بنوره الذى لا يدرك الأعين أو الأبصار. (وعن هذا المعـنى قـيل: فستر موسى وجهه إذ يخاف أن ينظر إلى الله (الخروج ٣/٦١)

---

(١) موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى ، جـ١، ص٢١٥.
(٢) نفس المرجع : جـ ١، ص ٣٢-٣٣.

مضـــافاً إلـــى ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لا أن الإله تدركـــه الأعيـــن، تعـــالى عن كل نقص علواً كبيراً، وحمد له، عليه السلام ذلك وأفـــاض عليه تعالى من جوده وخير ما أوجب أن قيل فيه لخير، أن ذلك جزاء لكونـــه ساتر وجهه أو لا لئلا ينظر إلى الرب)[١]. ولما كانت الأعين تعجز أو لا تقدر على معاينة النور الإلهى فإن القلب يدركه حيث يتجلى النور الإلهى له.

لأجـــل ذلـــك نجـــد أن للعقل البشرى حدوداً من الضرورى أن يقف عندها أعـــلى أن للعقـــل مدركـــات محدودة لا يتعداها. وهو يعجز عن إدراك ما فوق قدرتـــه، مـــثل الحواس لها هى الأخرى حدوداً ومدركات محددة تقف عندها ولا تـــتعداها ولـــيس لها أيضاً أن تدرك على أى بعد اتفق وهكذا سائر القوى البدنية الـــتى مـــن طبيعـــتها الإدراك. وبالنســـبة لتفاضل بنى الإنسان فى قدرتهم على الإدراك الحسى والبدنى والعقلى فله كذلك حدوداً (وليس الأمر ماراً إلى أى بعد اتفـــق، وأى قدر اتفق.. وهذا التفاضل أيضاً ليس هو للانهاية، بل للعقل الإنسانى حـــد بلا شك، يقف عنده. فثم أشياء يتبين للإنسان امتناع إدراكها ولا يجد نفسه متشوقة إلى علمها لشعوره بامتناع ذلك، وأن لا باب يدخل منه للوصول إلى هذا كجهلنا بعدد كواكب السماء. وهل هى زوج أم فرد، وكجهلنا بعدد أنواع الحيوان والمعـــادن والنـــبات ومـــا أشبه ذلك)[٢]. وبذلك يجعل ابن ميمون للعقل البشرى حـــدوداً يجب أن يتعداها ولكنه رغم ذلك توجد مدركات تلح عليه ليدركها، وهى فـــوق طاقـــته، لذلـــك اختلفت فيها آراء المفكرين عكس ما وصل فيه العقل إلى بـــرهان فـــلا اخـــتلاف حوله. ولهذا وقعت الحيرة كثيراً فى الإلهيات وقليلاً فى الطبيعيات ومعدومة فى التعليم.

وأســـباب اخـــتلاف الـــناس حـــول الإلهيات والطبيعيات يحددها الإسكندر الأفروديسى – على نحو ما يذكر ابن ميمون – بأنها ثلاثة أسباب:

---

(١) موسى بن ميمون دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٣٤-٣٥.
(٢) نفس المرجع جـ١، ص ٧١-٧٢.

١-حب الرياسة والغلبة الصادران الإنسان عن إدراك الحق على ما هو عليه.

٢-لطافة الأمر المدرك فى نفسه وغموضه وصعوبة إدراكه.

٣-جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه.

ويضيف ابن ميمون إلى هذه الأسباب سبباً رابعاً واضحاً فى عصره ولم يذكره الأفروديسى.

٤-الإلف والتربية: فالإنسان بطبيعته لديه ألفه ومحبة للآراء التى ألفها وحبها وتربى عليها وهو يحميها ويرفض ما عداها[1]. ويبين ابن ميمون ذلك بأن المعتادات والموروثات والاعتقادات القديمة التى لها سلطان قوى على العقل تؤدى إلى وقوع الإنسان فى الخطأ. وهو ما ذكره قبله الغزالى وسيرد ذكره بعد ذلك عند ديكارت وبيكون. وتلك الثورة على التقاليد والموروثات تعنى أنه لا سلطان على العقل سوى العقل (وبحسب هذا السبب أيضاً - يقصد الموروثات والاعتقادات القديمة - يعمى الإنسان عن إدراك الحقائق ويميل نحو معتاداته، كما اعترى الجمهور فى التجسيم وفى أمور كثيرة إلهية، كما نبين كل ذلك من أجل الإلف والتربية على نصوص استقر تعظيمها والتصديق بها، تدل ظواهرها على التجسيم وعلى خيالات لا صحة لها، بل قيلت على جهة المثل واللغز)[2]. ويرى ابن ميمون أن العقل الإنسانى إذ وقف عند حدوده ولم يتعداها حصل الإنسان على الكمال الإنسانى، وإذا تعداها يصير الإنسان أنقص كل ناقص ويقلب الخيالات إلى حقائق ويميل نحو النقائص والشرور والرذائل وينطفأ نوره، لذلك من الضرورى أن يكف العقل الإنسانى عن البحث فيما هو فوق قدرته. ومن النصوص التى تؤكد على محدودية قدرات العقل الإنسانى:

(لا تكن حكيماً فوق ما ينبغى لئلا تكون فى وحشة) (الجامعة ١٧/٧).

(احترز لقدمك إذا أقبلت إلى بيت الله إلخ) (الجامعة ١٧/٤).

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٧٢-٧٣.
(٢) نفس المرجع : جـ١، ص٧٣.

(ولم أسلك العظائم ولا فى العجائب مما هو أعلى منى) (المزمور ١٣/١).

وقولـنا للعقل حدود، هل يعنى تعطيل لما يمكن أن يدركه العقل. لا، بالطبع فتلك حيلة الجاهلين الذين يرومون أن يجعلوا جهلهم حكمة وكمالاً، ويجعلوا علم وكمـال غيرهم جهلاً ونقصاً وخروجاً على الشرع. فالغرض أن يقف العقل عند حـدود معينة فى البحث والتفكير وليس الغرض هو تحديد ماهية العقل[١]. ولقد سـبق ابن ميمون فى ذلك فلاسفة العرب المسلمين الذين جعلوا للعقل حدوداً من الضـرورى أن يقف عندها وهى معرفة ذلك العالم الفيزيقى فحسب. ويشير إلى ذلـك – على سبيل المثال – ابن سينا عند تعريفه للحكمة بقوله (الحكمة استكمال الـنفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقـة الإنسانية)[٢]. ومن هذا المنطلق من الضرورى أن ينحصر إدراك العقل فـيما هـو فـيزيقى لأجل ذلك اعتبر ابن ميمون من يبدأ تعليمه بالإلهيات صار ناقصـاً. لذلـك من الضرورى إخفاء العلم الإلهى وأسراره وغوامض التوراة، وعـدم تبين معانى الأمثال النبوية، وعدم التنبيه على الاستعارات المستعملة فى الخطابـات الـواردة فى كتب النبوة، فكل ذلك ممتنع على الجمهور. أما كاملى العقول فهم وحدهم لهم ذلك، والمقصود بالكامل – الذى تعطى له أسراره وخفايا الـتوراة – مـن كان حكيماً وفهما وذكى الطباع فذلك يفهم بسهولة ويسر أسرار وخفايا التوراة.

ويشـير ابـن ميمون إلى الأسباب المانعة لافتتاح التعليم بالإلهيات على النحو التالى:

١–صـعوبة الأمر فى نفسه ولطفه وغموضه ولا ينبغى أن يبدأ بالأصعب والأغمض.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص ص٧٥–٧٦.
(٢) ابـن سـينا: تسـع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، الرسالة الأولى الطبيعيات من عيون الحكمة، ص ص١٠٤–١٠٥.

٢- قصور أذهان الناس فى ابتدائهم فلا يقدروا على تلقى العلم الإلهى.

٣- طول التوطئات لتحصيل العلم الإلهى، فمن خاض تلك التوطئات حصل له الكمال الإنسانى وعندئذ يتفتح له كل ملغز ويكشف له كل غامض. وإن استمر المرء فى طلب الغايات دون النظر فى التوطئات لن يصل إلى شئ وتقتله رغبته. ومن أراد الوصول إلى الكمال الإنسانى عليه بالارتياض فى المنطق والرياضيات والطبيعيات وأخيراً الإلهيات.

٤-الاستعدادات الطبيعية التى تعد توطئات للفضائل النطقية، فمن كان ذا خلق كريم حصل الفضائل النطقية، والشباب بسبب غليان طباعهم واشتغال أذهانهم بالنشأة لا يحصلون ذلك العلم. وأناس آخرون ذو طيش وتهور، وقلقون، وذو سوء مزاج وفساد تركيب لا يحصل لهم العلم. أما الشخص الذى يجب أن تعطى له غوامض التوراة، فيجب أن يكون كامل فى السياسات المدنية والعلوم النظرية، ولديه ذكاء طبع وفهم، وحسن عبارة وإيصال المعانى بتلويح، وبذلك النساء والأطفال وغالبية الناس لا يمكنهم تعلم غوامض التوراة لعدم توفر تلك الشروط فيهم.

٥-اشتغال الإنسان بضروريات العيش كمنزله وأهله وغيرها من الأمور غير الضرورية التى تجعله يقصر فى الإدراك، وبالجملة الخوض فى العلم الإلهى خاص بالفضلاء الكاملين لا الجمهور المبتدئ[1].

ثانياً: الأخلاق:

إن الإنسان مدنى بطبعه أعنى جلب على الاجتماع مع الآخرين. ومن يرصد سلوكيات أفراد بنى الإنسان وأخلاقهم يلاحظ اختلافات كثيرة بينهم، وذلك بسبب اختلاف المزاج، فتختلف المواد، وتختلف الأعراض التابعة للصورة. ويبدو ذلك واضحاً فى المقارنة بين قساوة شخص التى تصل إلى درجة أن يذبح ولده مع شدة الغضب وآخر يشفق على قتل أضعف الكائنات الحية وترق نفسه

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٧٦-٨٥.

لذلــك. وتلــك الفروق الأخلاقية بين بنى البشر تحول دون اجتماعهم، ولما كان الاجــتماع ضـــرورى لهــم حتى يستطيعوا أن يحافظوا على نوعهم، أصبح من الضرورى وجود مدبر يقدر أفعالهم، ويسن لهم قواعد وقوانين أخلاقية يسيرون عليها فى تدبير شئونهم الحياتية حتى تنظم سلوكياتهم مع بعضهم البعض وتختفى تلــك الاخــتلافات وينــتظم جمعهم. والشرائع التى يبلغها الإله للبشر من خلال أنبــيائه ضـــرورية فـــى هذا الأمر الطبيعى رغم أنها غير طبيعية. فيرسل الإله الأنبياء والرسل لنشر شرائعه بين البشر حتى يهتدوا وتستقيم أعمالهم، لذلك تكلم ابــن مــيمون فـــى الدلالة عن الخير والشر، والكمال الإنسانى وأنواعه، ورغبة الإنسان فى عبادة الإله والتقرب إليه دائماً حتى ينال رضاه[1]. فيشير ابن ميمون إلـــى أن الأجســـام الكائنة يلحق مادتها الفساد أما صورتها فتظل باقية فالصورة النوعـــية دائماً باقية، والفساد يكون للصورة بالعرض أعنى عند مقارنتها بالمادة، ولمـــا كانـــت المادة ملازمة للعدم، فإن الصورة تتبدل عليها الواحد تلو الأخرى، وكل نقص أو تلف وفساد للشئ فمن مادته لا من صورته، ورذائل الإنسان تابعة لمادته وفضائله لصورته. فمأكل الإنسان ومشربه ومنكحه وغضبه كل ذلك تابع لمادتـــه، ولمـــا اقتضـــت الحكمة الإلهية أن لا مادة بدون صورة، لزم ضرورة ارتـــباط هـــذه الصورة الإنسانية الشريفة جداً، أعنى صورة الإله وشبهه، بالمادة الترابـــية المظلمـــة الداعـــية لكل نقص وفساد. ولذلك جعل الإله تعالى للصورة الإنســـانية الســـيطرة علـــى المـــادة لقهرها وزجرها وردها إلى أفضل ما يمكن وأعدله[2].

وقسم ابن ميمون البشر إلى صنفين: الصنف الأول: الأشخاص الذين هم مع الإلـــه، ويطلـــب هـــذا الصنف من البشر دائماً إيثار الأشرف، لبقاء الدائم على مقتضـــى صـــورته الشريفة: كالاتصال بالعقل الإلهى الفائض عليه، وكلما دعته دواعـــى المـــادة تـــألم ورغـــب فى تقليل ذلك، فدواعى المادة عندهم عار وقبح وبخاصـــة الحاســـة اللامسة التى هى عار علينا جميعاً، التى بها نشتهى المأكل

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٤١٩.
(٢) نفس المرجع : جـ٣، ص٤٨٧-٤٨٨.

والمشـــرب والنكاح. ولا يتناول العاقل من دواعي المادة سوى ما هو ضروري وما يعينه على تصور المعقولات التي أشرفها إدراك الإله وملائكته، أي أن الإنسان المقبل على المشاهدة أعني مشاهدة المفارقات لا يتناول إلا الضروريات التي تعينه على الوصول إلى درجة المشاهدة[١]. أما الصنف الثاني: هؤلاء المحجوبون عن الإله، وهم الجاهلون الذين عطلوا كل فكر وروية في معقول، فإن غايتهم حاسة اللمس التي هي عار علينا جميعاً، ونحن يمكننا أن نردع دواعي المادة على نحو ما يذكر ابن ميمون من خلال الالتزام بأوامر الشريعة ونواهيها، القصد أن الإنسان يجعل كل همه استنقاص دواعي المادة ويقتصر على الأنفع وما هو ضروري من مأكل ومشرب بحسب حاجته للغذاء لا بحسب اللذة، ومن هنا يبدو واضحاً أن المادة هي التي تعوق الإنسان عن إدراك المفارق على ما هو عليه أي تحول دون إدراك الإنسان للإله والعقول المفارقة، إنها حجاب عظيم بيننا وبين المفارق يحول دون إدراكنا إياه. فالإله غير محجوب عنا بغمام أو ضباب أو سحاب... إلخ، بل يحجبه عنا المادة المظلمة الموجودة فينا، فهو سبحانه وتعالى لا ظلام عنده يحول دون إدراكنا إياه بل عنده فحسب ضوء دائم باهر يضئ كل ظلام[٢].

وقبل أن يبين ابن ميمون العلاقة بين الشر في الموجود وعدمه، فإنه يشير إلى أنه عند أرسطاطاليس مزيل العائق هو المحرك بوجه ما، ومن أزال ملكه ما صنع ذلك العدم، أما متكلمي المسلمين فالعدم عندهم عدم مطلق، والملكات عندهم لا تعدم بل كل عدم وملكه حكمهما حكم الضدين كالموت والحياة، ذلك فالعدم لا يفتقر لفاعل، فالإله هو الذي يعمي ويصم، وهذه الاعدام معان موجودة. أما ابن ميمون فيرى أن من أزال ملكته ما صنع ذلك العدم، وإن كان العدم شيئاً غير موجود، فمن أفسد البصر فعل العمى، والعمى والظلام أعداماً تفتقر إلى

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان: ضمن مجموع رسائل حي ابن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي وابن النفيس أربعة نصوص تراثية، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، ص ١٤٨.

(٢) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاي، جـ٣، ص٤٨٨-٤٩١، ٤٩٥.

فـاعل. يقـول ابـن ميمون: (وبحسب هذا التأويل يتبين قوا أشعيا: مبدع النور وخـالق الظلمـة ومجرى السلام وخالق الشر (أشعيا ٧/٤٣) إذ والشر أعدام. وتـأمل كـيف لـم يقـل: فاعل الظلام، ولا قال: فاعل الشر لأنها ليست أموراً موجودة، فيتعلق بها الفعل وإنما تطلق عليها خالق لأن هذه كلمة لها تعلق بالعدم فـي اللسان العبراني كما قال: في البدء خلق الله... إلخ. والوجه في نسبة العدم لفعـل الفـاعل هـو علـى هذا الوجه الذى ذكرناه)[١]. نستنتج من ذلك أن شر الموجـود عدمه لأنه لما كان الشر شر بالإضافة إلى شئ ما، فالشر في الموجود هـو عدم الموجود أو عدم حالة من حالاته والشرور كلها أعدام. مثال: الإنسان موتـه شـر وهو عدمه، وكل ما يفسد لساده هو عدم صورته. مثال: الموت هو عـدم الصـورة فـي حق كل حى[٢]. وهذا ما صرح به ابن سينا الذى يرى أن الوجـود خـيرية، فكمـال الوجـود خيرية للوجود، والوجود دائم بالفعل وخير محـض، وأمـا الشـر فلا ذات له وهو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حالة من حالاتـه[٣]. ونخلـص مـن ذلك كله إلى أن حقيقة الوجود أنه كله خير أما الشر فـيكون بالإضـافة لا بالأصالة[٤]. والإله سبحانه وتعالى يفعل الخير فحسب أما الإنسـان فهـو مصدر الشر الموجود في هذا العالم، فلا يفعل الإله شراً بالذات بوجه، فأفعاله تعالى كلها خير محض لأنه لا يعمل إلا وجوداً، والوجود خير ما، والشـرور أعـدام، ويكـون الشر بسبب أن الإله أوجد المادة على الطبيعة التى أوجدهـا عليها، بحسب ما هى عليه من مفارقة العدم الموجب للموت، والشرور كلهـا وذلـك حسن لدوام الكون واستمرار الوجود بالتعاقب، فالخير كله من فعل الإلـه تعـالى بالذات، أما ما نراه من شرور ورذائل بين البشر، فإنها تابعة لعدم لأنها كلها لازمة عن الجهل أقصد جهل الإنسان، ذلك الإنسان الذى إذا علم كف عـن فعـل الشر بنفسه وغيره.أعنى أن الإنسان إذا عرف حقيقة الإله تعالى -

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٤٩٦-٤٩٧.
(٢) نفس المرجع، جـ٣، ص٤٩٧-١٩٨.
(٣) ابـن سـينا: الـنجاة. (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية) القسم الثالث فى الحكمة الإلهية، ص٢٢٩.
(٤) د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ١٩٨٢، الناشر مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ص٣٢٧.

الخالق لهذا الكون - توقف تماماً عما يرتكبه من شرور ورذائل، ويظن الجهلاء مـن بـنى البشر أن الشر أكثر من الخير فى الوجود، وهذا الرأى مخالف تماماً للحقـيقة لأن الإلــه خير محض ولا يصدر عنه سوى الخير. وسبب هذا الخطأ الـذى وقـع فيه هؤلاء الجهلاء أنهم يزعمون أن الوجود كله من أجل الإنسان وحـده ولذلــك إن جـاء الأمر بخلاف ما يحلو للإنسان ويشتهى - على نحو ما يظـنون - زعـم أن هـذا الوجـود كله شر. ولا يقولون ذلك فى حق الملائكة والأفـلاك والكواكـب والاسطقسات التى يتكون منها النبات والحيوان والمعدن، والـرأى الصحيح أن كل بنى آدم لا قدرة لأحدهم بوجه، وعندما يعرف الإنسان ذلــك يدرك أن الوجود ليس لشخصه فحسب بل من أجل مشيئة بارئة على نحو مـا يـرى الأشـاعرة. وإذ قارن الإنسان كذلك وجوده بوجود من هم أعلى منه مرتبة فى سلم الوجود كالأفلاك والملائكة، كان فى مرتبة أدنى منهم، بل لأنه لا وجــه للمقارنة بين وجوده ووجود الملائكة. وبالجملة على الرغم من أن الإنسان أشـرف مـا يكون فى عالمنا الأدنى إلا أن الشر الواقع عليه من صنع يديه[1]. فالإلــه تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر، فهو خير محض ولا يفعل إلا الخير على نحو ما تصرح به المعتزلة، لذلك يعتبرون الإنسان هو خالق لأفعاله خيرها وشـرها حتى يكون مستحقاً للثواب والعقاب، على حين يرى الأشاعرة أن الإله هـو خـالق الأفعال خيرها وشرها وأن هذه الأفعال مكتسبة للإنسان فحسب[2]. وابــن ميمون بتصريحه بأن الإنسان هو مصدر الشر الواقع عليه يكون متفقاً مع المعتزلة لا الأشاعرة التى ترى أن الإنسان خلق أفعاله الخيرة والشريرة.

ويذكر ابن ميمون أن أنواع الشرور التى تصيب الإنسان ثلاثة:

١-مـا يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد، أعنى من حيث هو ذو مادة، فكل ما يمكن أن يتكون من مادة ما، فهو يتكون على أكمل ما يمكن أن يـتكون مـن تلك المادة النوعية، وما يلحقه من نقص يكون بحسب نقصان مادة

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٥٠٠-٥٠٢.
(٢) الشـهر سـتانى: الفصـل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى، م١، جـ١، ص٥٦، ١٢٤.

ذلك الشخص. فيصاب الإنسان ببعض الشرور فى أصل الجبلة أو بسبب تغيرات طارئـــة كفساد الهواء. واقتضت الحكمة الإلهية أن لا كون إلا بفساد. ولولا هذا الفســـاد لما استقر الكون النوعي. والإنسان الذى يتكون من دم وملى، ذلك الحى الناطق مائت وسيكون منه حتماً الشر، والشر من هذا الطريق نادر جداً.

٢-ما يصيب الناس من بعضهم البعض: كتسلط بعضهم على بعض، وهذه الشـــرور أكـــثر مـــن النوع الأول، وأسباب هذه الشرور منا وليس للمظلوم فيها صـــلة، وهـــذا الشر وجوده ليس شائعاً أكثريا بوجه بل وجوده أيضاً قليل، وهذا النوع من الشر كثير فى الحروب الكبيرة وليس أكثرية فى جميع الأرض.

٣-مـــا يصـــيب الشـــخص منا من فعله بنفسه، وهذا هو الأكثرى. إنه فعل الإنســـان بنفســـه، هـــذا النوع من الشر تابع للرذائل كلها أى للشره فى الشرب والأكـــل والـــنكاح، فـــالأكل والشرب والنكاح هم أسباب ما يصيب الإنسان من الأمراض والآفات الجسمانية والنفسانية[1].

ويرتكـــب الإنســـان الشر بسبب رغبته فى طلب ما هو غير ضرورى لقيام حـــياته، فكـــل جاهل فاسد الرأى من بنى الإنسان لا يزال فى نكد وحزن لأنه لا يصـــل إلـــى مـــا وصل إليه غيره من البشر من فضول العيش من زينة وأثاث وفـــير، وثـــياب فاخـــرة. عـــندئذ يشتكى من ظلم الإله له. ولما كانت غاية ذلك الجاهل هى لذة الجماع، فإنه يزعم أن تلك الغريزة وضعها الإله فينا، وهى التى تدفعـــنا إلى الرذيلة دفعاً. أما العقلاء من بنى البشر فإنهم يدركون غاية الوجود، ويعلمون أنهم يجب أن يكتفوا بالضرورى من المأكل والمشرب دون زيادة حتّى يصـــلوا إلى ما يريدون وهو معرفة الإله تعالى وعبادته، وهؤلاء يدركون عدل الإلـــه فى تقسيمه نعمه على بنى البشر، فهو تعالى لا يخص أحد أفراد بنى آدم دون الآخـــر بنعمة ضرورية. أما ما هو غير ضرورى لعيش الإنسان من زينة الحياة وزخرفها فقد يزيد عند فرد وينقّص عند آخر، وذلك ليس بسبب زيادة فى جوهر الأول ونقص فى جوهر الآخر بل الأمر على خلاف ذلك، فالأول لا يزيد

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ١، ص٥٠٢-٥٠٥.

فــي جوهره وإنما حصل على نعم دنيوية زائلة وأما الآخر فلا نقص في جوهره على الإطلاق[١].

ولأجــل إصلاح حال الإنسان - جسداً ونفساً - تهدف الشريعة اليهودية إلى صلاح وكمال كل من الجسد والنفس، وصلاح الجسد يعني صلاح أحوال معايش بــني الإنســان مع بعضهم بعضاً ويتم ذلك بوسيلتين: الأولى أن لا يظلم أحدهما الآخــر، والثانية أن يتحلى كل فرد بالفضائل والأخلاق الحميدة حتى يصلح حال المجــتمع بأســره. وبالنســبة لصــلاح النفس: أن يكتسب بنى البشر في حدود إمكانــياتهم وقدراتهــم آراء صــحيحة عن الوجود. لأنهم - حسب طاقتهم - لا يقدرون على إدراك ذلك الأمر على نحو ما هو عليه. وصلاح النفس أشرف من صــلاح الجســد، وهذا الأخير هو الأقدم بالطبع والزمان فهو يعني تدبير أحوال المــدن وصــلاح معيشــة أهلها حسب الطاقة. ولا يحصل كمال النفس إلا بعد حصــول كمال الجسد فالأول أشرف من الثاني - كما ذكرنا - وهو سبب البقاء الدائــم للإنسان، وعموماً فالشريعة تعمل على تحقيق الكمالين. ويلوه ابن ميمون إلــى الآراء الصــحيحة الــتي بها يحصل كمال النفس والتي وضحتها الشريعة ودعــت بــني الإنسان إلى اعتقادها، وهي اعتقاد وجود الإله، وتوحيده، وعلمه وقدرتــه وإرادتــه، وقدمه. واعتقادات أخرى ضرورية كصلاح أحوال المدينة، واعــتقاد أنــه تعــالى يشتد غضبه على من عصاه، ولذلك يجب أن يخاف الإله تعــالى ويرهــب، ومحبة الإله لا تصح إلا بإدراك الوجود كله على ما هو عليه واعتبار حكمته فيه، وتنبيه الحكماء على أن كل فريضة سواء كانت أمراً أو نهياً غرضــها رفع ظلم أو حض على خلق كريم مؤد لحسن العشرة أو إعطاء رأى صحيح يلزم اعتقاده[٢].

وبالنسبة لطاعة الإنسان للإله تعالى وإقباله على عبادته، وكذلك رعاية الإله تعــالى للإنســان، عــندما أراد ابــن مــيمون أن يوضح لنا طبيعة تلك العلاقة المــزدوجة بيــن العــبد والإلــه تعالى، ضرب لنا مثلاً بإقبال الناس على قصر

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٥٠٦-٥٠٧.
(٢) نفس المرجع : جـ ٣ ، ص٥٧٩، ٥٨١-٥٨٢.

سـلطانهم. حيث قسم أهل طاعته فى قصره إلى أناس فى المدينة. وأناس خارج المدينـة. بالنسـبة للذين هم خارج المدينة، لا عقيدة ولا مذهب لهم ولا نظرية أيضـاً، فهـؤلاء حكمهم كحكم الحيوان غير الناطق، إنهم فى مرتبة دون مرتبة الإنسـان، أعنى أنهم ليسوا فى مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة القرد، لهم شكل الإنسـان وتخطـيطه، وتمييزهم فوق تمييز القرد: أمثال السودان المتوغلين فى الجـنوب. وأمـا الذين هم فى المدينة فمنهم الذين استدبروا دار السلطان وسلكوا طريقاً آخر، وهم أهل رأى ونظر، حصلت لهم آراء غير صحيحة، وبسبب ذلك هـم يـبعدون عن دار السلطان باستمرار وهم أشد شراً من الصنف الأول، وقد تدعـوا الضرورة أحياناً لقتلهم ومحو آثارهم لئلا يضلوا، ومن هؤلاء القاصدين دار السـلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط داره، جمهور أهل الشريعة، وهم شـعوب الـبلاد المشتغلين بالفرائض. ومن القاصرين أيضاً الواصلون إلى الدار الذيـن يطوفون حولها وهؤلاء هم الفقهاء (الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً أو يتفقهون فى أعمال العبادات، ولم يلموا بنظر فى أحوال الدين ولا بحثوا بوجه عـن تصحيح اعتقاد)[1]. وأما الذين خاضوا فى النظر فى أصول الدين، ودخلوا الدهالـيز، وهـؤلاء مخـتلفوا المراتب (فأما من حصل له البرهان على كل ما يتبرهـن، يتقـن من الأمور الإلهية كل ما يمكن أن يتقنه وقارب اليقين فى ما لا يمكـن فيه مقاربة اليقين، فقد حصل مع السلطان فى داخل الدار)[2]. ويعقد ابن مـيمون مقابلـة بين هؤلاء القاصدين لهذا السلطان أو هؤلاء الطائعين له، وبين المشـتغلين بالعلوم والمعارف المختلفة ليحدد مدى إقبال المشتغلين بالعلوم على عـبادة الإلـه ومدى قربهم منه تعالى، فيشير إلى أن المشتغل بالعلوم الرياضية وصـناعة المنطق يدور حول الدار يطلب بابها، والمشتغل بالعلوم الطبيعية دخل الـدار ومشى فى دهاليزه، فإذا أكمل الطبيعيات وفهم الإلهيات دخل إلى السلطان فى قصره الداخلى، وحصل معه درجه واحدة، وهؤلاء هم العلماء وهم درجات، ومن أعمل فكره بعد كماله فى الإلهيات، ومال نحو الإله عمن سواه، فعمل عقله

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٧١٩.
(٢) نفس المرجع : جـ٣، ص٧٢٠.

فـــى الموجـــودات للاســـتدلال علـــى الإله تعالى، هؤلاء الذين مثلوا فى مجلس السـلطان تلك درجة الأنبياء وهم درجات، منهم من أقام عند الرب يسأل ويجيبه الإلـــه ويـــتكلم، ومنهم من رأى فقط ومنهم من رأى عن قرب، ومنهم من رأى عن بعد[١]. ويبدو واضحاً من ذلك المثل الذى ضربه ابن ميمون، أن تلك الطائفة مـــن البشـــر الماثلـــة فى الحضرة الملكية، هؤلاء هم الذين وصلوا إلى السعادة الفارابـــية، والملـــك يرمـــز به ابن ميمون إلى العالم الروحانى الذى نسعى إلى الاتصـــال به[٢]. وإذا كان أهل الطاعة منهم من يقترب ومنهم من لا يقترب من الإلـــه، لأجل ذلك يؤكد ابن ميمون على ضرورة إعمال الفكرة فى الإله بعد أن حصل العلم به، وتلك هى العبادة الخاصة بالمدركين للحقائق، فهم كلما زادوا من فكـــرتهم فى الإله والمقام عنده زادت عبادتهم له، ومن يفكر فيه بدون علم تبعاً لخـــيال أو لتقلـــيد يكون خارج الدار، ولا يذكر الإله تعالى حقيقة، وما يجب أن يكـــون هو تقوية العلاقة بين الإله وبيننا حيث نعقل وندرك الإله وأفعاله ثم نأخذ بعد ذلك فى الانقطاع لعبادته، وإعمال العقل فى عشقه دائماً. لذلك يكثر الفضلاء مـــن الانفـــراد والخلوة. وبذلك يكون العقل هو همزة الوصل بين الإنسان والإله وتقـــوى تلك الصلة بأعمالها فى محبة الإله وتضعف بالاشتغال عنه بمن سواه، فالاشـــتغال به يجعله معك والتفكير فيما سواه يبعدك عنه[٣]. ولذلك نسأل: كيف نقترب منه تعالى؟

يرى ابن ميمون أن الإنسان إذا قصر ممارسة عبادته على أنها مجرد أفعال وأقـــوال فحسب لن يقترب أبداً من الإله، يقول ابن ميمون: (اعلم أن هذه أعمال العـــبادات كلهـــا كقـــراءة التوراة والصلاة وعمل سائر الفرائض إنما غايتها أن تـــرتاض بالاشـــتغال بأوامره تعالى عن الاشتغال بأمور الدنيا كأنك اشتغلت به تعالى عما سواه، فإن كنت تصلى بتحريك شفتيك، وأنت مستقبل الحائط، ومفكر فـــى بيعك، وشرائك، وتقرأ التوراة بلسانك وقلبك فى بنيان دارك من غير اعتبار

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ١، ص٧١٨-٧٢١.
(٢) د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ص٧٤-٧٥.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٧٢١-٧٢٢.

لمـــا تقـــرأه. وكذلـــك كلما عملت فريضة تعملها بجوارحك كمن يحفر حفرة فى الأرض، أو يحتطب حطباً من الشعراء[*] من غير اعتبار معنى ذلك العمل، ولا عمـــن صـــدر، ولا ما غايته، فلا تظن أنك حصلت على غاية، بل تكون حينئذ قريـــباً ممـــن قيل فيهم "أنت قريب من أفواههم وبعيد عن كُلاهم" (أرميا ١٢/٢) ومـــن هنا آخذ فى إرشادك صورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة)[١].

وهـــذا ما ذكره الغزالى من قبل ابن ميمون حينما أشار إلى أن روح الصلاة هى المناجاة بين العبد وربه، وتعظيم الإله تعالى، وحضور القلب، والخشوع، وإن لم يحدث ذلك وتخللت الصلاة الغفلة أصبحت الصلاة مجرد حركات وأقوال، وذلك قلـــيل الفائدة فى يوم الحساب[٢]. وينتهى ابن ميمون إلى أنه إذا عبد الإنسان ربه على هذا النحو، وكان مشغولاً فى عبادته للإله عن أمور الدنيا واشتغل بعد ذلك بضـــروريات المعيشة فحسب من مأكل ومشرب، هكذا يكون المرء بقلبه وعقله مع الإله وبجسمه مع الناس. وتلك درجة الأنبياء ودرجة الآباء إبراهيم، وإسحق ويعقـــوب. فهؤلاء إلى جانب موسى عليه السلام حصل لهم اتحاد مع الإله تعالى بســـبب إدراكهـــم له تعـــالى بعقولهم. وهذا ما يريد أن يصل إليه الصوفية. فهم يـــريدون أن يصلوا إلى درجة الفناء فى الذات الإلهية، حيث تتخذ الذات الفردية مـــع الـــذات الإلهية، ولكن وجه الخلاف هنا أن الصوفى يريد أن يصل إلى ذلك بقلـــبه أما ابن ميمون فيرى أن وسيلة الوصول للاتحاد بالذات الإلهية هى العقل، وهـــؤلاء الذيـــن يريدون الاتحاد مع الإله يشتغلون بأمور الحياة بجوارحهم أما عقولهـــم فبين يديه لا تبرح، فغايتهم هى توحيد الإله فى العالم وهذا ما أشار إليه الصـــوفية بوحدة الوجود، وغايتهم كذلك إرشاد الناس لمحبته، لذلك وصلوا إلى الكمـــال عـــنده. ويشـــير ابن ميمون إلى أنه على قدر عناية الإنسان بعبادة الإله تكـــون كذلك عناية الإله بالإنسان والعكس صحيح أى أنه على قدر الغفلة تكون

(*) الأرض الكثيرة الشجر.
(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٧٢٣-٧٢٤.
(٢) الغـــزالى: إحياء علوم الدين بذيله كتاب المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار فى تخريج مـــا فى الأحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقى، طـــبعة جديـــدة مخـــرجة الآيات القرآنية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، جـ١، باب الصلاة، ص١٨٩-٢٠٣.

الغفلــة. وإذا أصـــاب أحد الأنبياء والفضلاء والكاملين أحد الشرور الدنيوية فى وقت ما يكون ذلك بسبب تلك الغفلة[١].

ويذكر ابن ميمون أن للإنسان أربعة كمالات:

١-كمـــال القنــية (الامــتلاك): علــيه يتصارع البشر، وهو أنقص أنواع الكمـــالات، وهو ما يملك الشخص من مال وأرض وثياب ونحوها، وهذا الكمال لا اتصـــال بينه وبين الشخص بوجه، وعند الفلاسفة هذا الكمال ليس بكمال بتاتاً وأن ثبتت له تلك القنية طوال حياته.

٢-كمال البنية والهيئة: له تعلق بذات الشخص أكثر من الكمال الأول، وهو يعـــنى أن يكون مزاج الشخص فى غاية الاعتدال، حيث تكون أعضاؤه متناسقة وقوية كما ينبغى، وليس لهذا الكمال من غاية، لأنه للإنسان من حيث هو حيوان مثل سائر الحيوان وليس من حيث إنسان.

٣-كمـــال الفضــائل الخلقية: يكون هذا الكمال فى ذات الشخص أكثر من الـــثانى، وتكون أخلاق الشخص على غاية فضيلتها، وليس هذا الكمال نهاية فى ذاته بل غاية لغيره، إنما تهيأ به لمنفعة الناس، فصار آلة لغيره.

٣-كمـــال الفضــائل النطقــية: هو الكمال الإنسانى الحقيقى، وهو يعنى أن تصور المعقولات يفيد آراء صحيحة فى الإلهيات، وتلك هى الغاية الأخيرة التى يكمل بها الشخص كمالاً حقيقياً، وهى له وحده وهى تفيد البقاء الدائم، ويكون بها الإنســان إنساناً... والكمالات الثلاثة الأولى تكون للإنسان ولغيره من الكائنات، وتلـــك الكمـــالات لا يرغب فيها الإنسان ولا يفتخر بها، أما معرفته تعالى أعنى الكمـــال الأخير فهو الكمال الحقيقى أعنى العلم الحقيقى الذى يرغب الإنسان فى معرفـــته. وأعمـــال الشـــريعة بكـــل ما ينطوى عليه من عبادات، بالإضافة إلى الخلقـــيات النافعة لبنى البشر، كل ذلك مقدمات للوصول للهدف الأسمى والكمال الأخـــير وهـــو معرفة الإله تعالى[٢]، وعلى هذا النحو تكون الغاية العظيمة أو

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـــ٣، ص٧٢٤-٧٢٩.
(٢) نفس المرجع نجـــ ٣ ، ص٧٤٠-٧٤٢.

الكمال الذى يفتخر به الإنسان هو إدراك الإله تعالى ومعرفة أنه خالق هذا العالم، وأنه تعالى يعتنى به ويدبر أحواله وشئونه.

ومن آثار الكمال الإنسانى أن رجل الله يكون حقيقة، ويجب أن يعلم أن الملك العظيم - العقل الفائض - الملاحق والملازم له أعظم من كل ملك، ولو كان داود وسليمان عليهما السلام، وهذا العقل الفائض هو همزة الوصل بين الإنسان والإله، ونحن ندرك الإله بواسطة ذلك الضوء الذى أفاض علينا ولذلك الإله يكون معنا دائماً ومطلع ومشرف. وعندما عرف الكاملون ذلك تحقق لهم الخوف والرهبة والفزع والخشوع والحياء منه تعالى، فصار باطنهم مثل ظاهرهم وهذا غرض الشريعة وهو أن نخاف الإله تعالى. فالغاية من التوراة اتقاءه تعالى، فالتوراة تفيد إدراك وجوده تعالى ووحدانيته ومحبته وبالنسبة للمحبة فإنها تحصل بإدراك الشريعة المتضمنة إدراك وجوده على ما هو تعالى عليه، وأما التقوى فإنها تحصل هى الأخرى بجميع أعمال الشريعة[1]. وهكذا تعمل التوراة مع الفلسفة جنباً إلى جنب فعلى حين تعرفنا التوراة أن الإله موجود، وأنه واحد، وأننا يجب أن نحبه ونخشاه ونتقيه فى كل حركاتنا وسكناتنا، فإن الفلسفة أعنى النظر العقلى هو الوسيلة لإدراك هذا الإله الخالق لهذا العالم عن عدم محض والمعتنى به والمدبر لأحواله.

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق أ.د. حسين أتاى، جـ٣، ص٧٣٢-٧٣٤.

الخاتمة

تشتمل على النتائج الآتية:

١-على الرغم مما تعرض له موسى بن ميمون وأسرته من شتات وترحال إلا أنـه استمر فى تحصيل العلم فى الأندلس، فدرس علوم الشريعة اليهودية، وتعلـم الطب والرياضة والفلك والفلسفة على أيدى العرب المسلمين مما كان له أثر كبير فى تكوين عقليته العلمية والفلسفية والدينية، فبفضل ما حصل من علوم اليونان والمسلمين وضع لنا تلك المدونات المختلفة والمتعددة التى لعب بعضها دوراً خطيراً فى تطور التفكير اليهودى بعامة.

٢-فـى مصر التى رحبت بضيافته، مارس الطب وأصبح الطبيب الخاص للناصـر صـلاح الدين الأيوبى وحاشيته، وتولى منصب رئيس الطائفة اليهودية فـى مصـر، وحـارب الأسـاطير والخرافات التى كانت منتشرة فى العبادات، والصـلوات اليهودية مما جعل أعداءه ينسجون له المكائد والمصائب للتخلص منه.

٣-كـان لـبعض مؤلفاته من ذيوع الصيت وخطورة أفكارها - مثل تثنية التوراة ودلائـل الحائريـن - ما أدى إلى زيادة عدد أعدائه من اليهود، الذين احتشدوا له واتهموه بتهم كثيرة وكان أخطرها أنه يعمل النظر العقلى فى دراسة النصوص الدينية.

٤-مـن المـرجح أن موسى بن ميمون اعتنق الإسلام فى الأندلس مبطناً يهوديـته إلى أن أتته الفرصة المواتية للرحلة إلى مصر حيث الأمن والطمأنينة، فسافر إليها واستقر بالفسطاط وعندئذ ارتد إلى يهوديته مرة أخرى.

٥-تأثـر موسـى بن ميمون بفلسفة أرسطاطاليس وآراء متكلمى المسلمين وفلاسـفتهم فـيما تناوله من مشكلات فلسفية. فنجد أدلته على إثبات وجود الإله وأنـه واحـد ولا جسـم ولا قوة فى جسم تقوم على مبادئ فلسفة أرسطاطاليس الفيزيقـية والميتافزيقـية، وتأثر كذلك بأدلة متكلمى وفلاسفة المسلمين فى إثباته

صـــحة تلك المطالب السابقة. وزعم كذلك أنه لا نبوة غير نبوة سيدنا موسى بن عمران عليه السلام، وهذا الزعم يتنافى مع أصول الشرائع والعقل السليم. ونفى موســـى بـــن ميمون الصفات الإيجابية عن الإله تعالى وأثبت له الصفات السلبية بالإضـــافة إلى صفات الأفعال مع مراعاة أن نسبتها إلى الإله تعالى غير نسبتها إلينا.

٦-أكـــد ابـــن ميمون على دور الوسائط الروحانيين اعنى العقول المفارقة التى سماها الملائكة فى تكوين الموجودات وهذا ما رفضه متدينو إسرائيل وتلك الوســـائط تقـــوم بدورهـــا تبعاً لمشيئة الإله تعالى وحكمته. والعقول المفارقة أو الملائكـــة مخلوقـــة مـــثل غـــيرها مـــن المخلوقـــات وليست قديمة كما يزعم أرســـطاطاليس. وكمـــا أن العقـــول المفارقة حادثة فكذلك النفس الإنسانية حادثة والـــنفس الخيرة تكون بعد ذلك فى النعيم المقيم أما النفس الشريرة فلم يصـــرح بن ميمون عما إذا كانت ستفنى أم أنها ستظل فى العذاب المقيم.

٧-العقـــل البشـــرى وهـــبه الإله تعالى للإنسان قبل المعصية وهذا العقل يســـتطيع أن يعرف ما يكون فى متناول إدراكه من طبيعيات أما ما هو غامض أعنى الغيبيات وأسرار وغوامض التوراة فإنه لا يستطيع معرفتها، والمرء عليه أن يـــترك معرفـــتها إلى سيدنا موسى بن عمران عليه السلام. وليس العقل هو المصـــدر الوحيد للمعرفة بل أن الحواس والخيال أيضاً يقومان بمد الإنسان بما يحـــتاج إلـــيه من معارف. ويضيف ابن ميمون إلى تلك المصـــادر السابقة القلب الذى يؤمن الإنسان بواسطته بما هو غيبى.

٨-رفـــض ابـــن ميمون طريقة المتكلمين فى إثبات حدوث العالم، واستنكر طريقـــتهم فى إثبات ذلك أعنى اعتمادهم على كون العالم حادث فى إثبات وجود الإلـــه وأنـــه واحد ولا جسم ولا قوة فى جسم. ولكنه رغم ذلك اعتمد على نفس الطريقة فى إثبات تلك المطالب السابقة إلا أنه عول على أن العالم قديم بدلاً من أنه حادث، ولا يعنى ذلك أنه يؤمن بقدم العالم.

٩-رفـــض ابن ميمون مذهب ارسطاطاليس فى القدم، وبرهن على أن أدلته

وأدلة شراحه وأتباعه على القدم باطلة، وانتهى إلى أن مقولة أن العالم قديم وأنه يكون من مادة أولية قديمة على جهة اللزوم مقولة فاسدة. وإنما العالم حادث من عـدم محض بقصد قاصد أراد تبعاً لمشيئته وحكمته تعالى وخلق الإله تعالى هذا العالم فى مبدأ زمانى حيث أن الزمان مخلوق مثل غيره من المخلوقات. ورجح ابـن ميمون مذهب الحدوث حباً فى التوراة، وكذلك لأنه أقل شكوكاً وضرراً من مذهـب القـدم، وكذلك القول بالحدوث يجعل لمعجزات موسى عليه السلام قيمة ومعـنى تلـك المعجزات التي تعد أحد أركان الدين اليهودى عكس مذهب القدم الـذى يلغـى المعجزات تماماً وانتهى ابن ميمون إلى أن العالم أبدى لأن التوراة تنص على تأبيده.

١٠-أن مـا يوجد فى الإنسان من مادة هو الذى يعوقه عن إدراك المفارق، والإنسان إذا علم المفارق أعنى الإله تعالى علماً يقينياً كف عما يقوم به من شر الـذى يعد الإنسان مصدره فى مقابل الخير الذى يصدر عن الإله تعالى، فالإله تعـالى خير محض ولا يصدر عنه سوى الخير فحسب. والإنسان إذا أطاع الإله تعـالى وصـل إلى أعلى درجات الكمال الإنسانى. وعندئذ تكون قراءة الإنسان للـتوراة وصـلاته للإلـه تعالى ملؤهما حضور القلب والخشوع، وهنا ينكشف للإنسان النور الإلهى ويكون الفناء أعنى فناء الذات الفردية فى الذات الإلهية.

١١-وهكـذا لعبت مصر بلد الأمن والأمان والاستقرار دوراً حيوياً وكبيراً كان له أثره الفعال فى تأسيس العقلية الدينية والفلسفية اليهودية، فكما أوت مصر موسـى الأول - سـيدنا موسى بن عمران عليه السلام - فها هى ذا تؤوى إليها مـرة أخـرى موسى الثانى - موسى بن ميمون - الذى أتاها مهموماً بسبب ما عانـاه هـو وأسرته من مرارة الشتات والترحال، موسى بن ميمون الذى أعاد للديانـة الـيهودية تماسكها، والذى كان له الدور الفعال والكبير فى إعادة تشكيل العقلـية الـيهودية، ومـا يـزال الـيهود يحتفلون حتى اليوم بذكراه حيث تقام الاحـتفالات وبصفة خاصة فى طبرية التى نقل إليها رفاته بناء على رغبته من القاهرة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

١-ابـــن أبـــى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء شرح وتحقيق د. نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان.

٢-ابـــن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخرى، دار النهار بيروت لبنان، ١٩٦٨م.

٣-ابـــن ســـينا: الـــنجاة (فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية)، ط٢، مطبعة السعادة مصر، ١٣٥٧هـ/١٩١٨م.

٤-ابـــن سينا: الشفاء، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور بتحقيق الأب الدكتور جـــورج قنواتى وسعيد زايد بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٥٩هـ/١٩٧٥م.

٥-ابـــن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، مطبعة هندية، ط١، ١٣٢٦ هـ/١٩٠٨م.

٦-ابـــن رشـــد: فلسفة ابن رشد: ١-فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـــال، ٢-الكشـــف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، صححه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران، الناشر المكتبة المحمودية مصر، ط٣، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٧-ابـــن طفيل: حى بن يقظان، ضمن مجموعة رسائل حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرودى وابن النفيس أربعة نصوص تراثية، دراسة د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٧م.

٨-ابـــن العـــبرى: تاريخ مختصر الدول، المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين بيروت، ١٨٩٠م.

٩-أبو الحسن الأشعرى: أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم، ١٩٨٧م.

١٠-أبــو حيان الأندلسى: التفسير الكبير المسمى البحر المحيط، مطبعة السعادة مصلا، ١٣٢٨هــ.

١١-د. إبراهــيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار إحياء الكتب العربية، ٦٧هــ/١٣٤٧م.

١٢-أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.

١٣-أرسطاطاليس: الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، ط١، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٩م.

١٤-أرســطاطاليس: دعــوة الفلسفة (بوتر بتقوس) كتاب مفقود لأرسطو، قدمه للعربــية مع تعليقات وشروح د. عبدالغفار مكاوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

١٥-أرســطاطاليس: علــم الطبيعة: ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة فى تطور علك الطبيعة وبتفسير ثم علق على النص تعليقات متــتابعة بــارتلمى سانتهلير. ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، مطــبعة دار الكتــب المصــرية القاهــرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٣هــ/١٩٣٥م.

١٦-أرســطاطاليس: فى السماء والآثار العلوية ترجمة يحى بن البطريق حققها وقــدم لهــا د. عبدالرحمــن بدوى، ط١، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١.

١٧-أرسطاطاليس: النفس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه على اليونانــية الأب جــورج شــحاته القنواتى، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩م.

١٨–أرسطاطاليس: المنطق، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، ط١، الناشر وكالة المطبوعات – الكويت، دار القلم بيروت – لبنان، ١٩٨٠م.

١٩–أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.

٢٠–إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، ط١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م.

٢١–ألدوميلى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى، نقله إلى العربية عبدالحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، الإدارة الثقافية، ط١، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م.

٢٢–د. ألفت محمد جلال: الأدب العبرى القديم والوسيط مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٨م.

٢٣–أمانى يوسف أحمد منيع: دراسة تحليليه لكتاب موسى بن ميمون دلالة الحائرين: رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

٢٤–أميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشى، ط١، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٣م.

٢٥–أنخيل بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسى نقله عن الإسبانية د. حسين مؤنس، ط ١، مكتبة النهضة المصرية.

٢٦–بنيامين التطيلى: رحلة الرحالة بنيامين بن يونه التطيلى النبارى الأندلسى (٥٦١–٥٦٩هـ) و(١١٦٥–١١٧٣م)، ترجمها عن الأصل العبرى وعلق على حواشيها وكتب ملحقاتها عزرا حداد، ط١، المطبعة الشرقية بغداد، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.

٢٧–التوراة السامرية: النص الكامل للتوراة السامرية باللغة العربية مع مقدمة تحليلية ودراسة مقارنة بين التوراة السامرية والعبرانية. ترجمة

الكاهن السامرى أبو الحسن إسحاق الصورى نشرها وعرف بها د. أحمـــد حجازى السقا، ط١، الناشر دار الأنصار مصر، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

٢٨-د. توفـــيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، لجنة الجامعيين لنشر العلم، السلسلة الفلسفية والاجتماعية، مكتبة الآداب.

٢٩-جورج فيدا: مقدمة للفكر اليهودى فى العصر الوسيط، ترجمة وتعليقات د. على سامى النشار وعباس أحمد الشربيلى، وخرجه د. الناشر تحت عـنوان الفكـر اليهودى وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٧٢م.

٣٠-حسن ظاظا: موسى بن ميمون والمسلمون، مقالة بمجلة الفيصل السعودية، العدد ٢٢١، إبريل ١٩٩٥.

٣١-د. حســن ظاظــا: الحاخــرون وموســى بن ميمون، مقالة بمجلة الفيصل السعودية، العدد٢٢٢، مايو ١٩٩٥م.

٣٢-حســن حســن كامل إبراهيم: أرسطو بين الفكر الشرقى والفكر الغربى فى العصـــر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية البنات جامعة عين شمس، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٣٣-حســن حســن كـــامل إبراهــيم: الآثار العلوية بين أرسطاطاليس ومفكرى المســلمين، رســالة دكتوراه غير منشورة، كلية البنات جامعة عين شمس، ١٩٩٤.

٣٤-حســن حسن كامل إبراهيم: موقف اليهود من الفلسفة عبر العصور، المعهد الجديد - دقهلية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٣٥-ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان، مـــراجعة د. محمـــد مصـــطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٣٦-ت. ج دى بـور: تـاريخ الفلسفة فى الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د.محمـد عـبدالهادى أبـو ريـدة، ط٥، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م.

٣٧-زينـب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

٣٨-د. سـلام شـافعى محمود سلام: اهل الذمة فى مصر: فى العصر الفاطمى الـثانى والعصر الأيوبى (٤٦٧-٦٤٨هـ/ ١٠٧٤-١٢٥٠م)، دار المعارف، ١٩٨٢م.

٣٩-سـليم شعشـوع: العصر الذهبى صفحات من التعاون اليهودى العربى فى الأندلس، ط١، مطبعة المشرق للترجمة والطباعة والنشر والتوزيع تل أبيب، ١٩٧٩.

٤٠-الشهرسـتانى: الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والـنحل للشهرسـتانى، دار المعـرفة بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤١-عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٥، دار المعارف مصر، ١٩٨٣م.

٤٢-د. عـاطف العراقى: ابن ميمون (موسى): مقالة ضمن معجم أعلام الفكر الإنسـانى، إعـداد نخـبة من الأساتذة المصريين، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

٤٣-د.عـبدالرازق أحمـد قنديل: الأثر الإسلامى فى الفكر الدينى اليهودى، دار الـتراث بالقاهـرة بالاشـتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤٤-د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٨، مزيدة ومنقحة دار المعارف مصر، ١٩٩٧م.

٤٥-عبداللطيف البغدادى: كتاب الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، ط١، مطبعة وادى النيل مصر، ١٢٨٦هـ.

٤٦-الغزالى: إحياء علوم الدين بذيله كتاب المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من الأخبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبدالرحيم بن الحسين العراقى، طبعة جديدة مخرجة الأيات القرآنية، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٤٧-الغزالى: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين، تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى أبو العلا ومحمد محمد جابر، مكتبة الجندى مصر، ١٩٧٣م.

٤٨-الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

٤٩-الفارابى: المجموع للفارابى ويليه نصوص الحكم للسيد محمد بدر الدين الحلبى على نصوص الحكم للفارابى، ط١، مطبعة السعادة مصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

٥٠-الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح.

٥١-الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطاطاليس، قدم له وعلق عليه د. ألبير نصرى نادر، ط٢، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية بيروت لبنان، ١٩٦٨م.

٥٢-فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، الإسكندرية، ١٩٠٣م.

٥٣-د. فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٢م.

٥٤-د. قاسم عبده قاسم: اليهود فى مصر من الفتح العربى حتى الغزو العثمانى، ط١، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

٥٥-القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبى القاهرة.

٥٦-د. محمد أحمد عبدالقادر: ملامح الفلسفة المشائية بين ابن رشد وموسى بن ميمون، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩١م.

٥٧-محمــد بحر عبدالمجيد: اليهود فى الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية - ٢٣٧، ١٩٧٠م.

٥٨-محمــد بن شاكر الكتبى: فوات الوفيات والذيل عليها تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت - لبنان، ١٩٧٤م.

٥٩-د. محمــد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب، جمعية الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨م.

٦٠-محمــد لطفــى جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب، مطبعة المعارف مصر، ١٣٤٥هـ/١٩٢٧م.

٦١-د. محمــد يوســف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف مصر، ١٩٥٩م.

٦٢-موســى بن ميمون: دلالة الحائرين: تحقيق أ.د. حسين أتاى مطبعة جامعة أنقرة، ١٩٧٢م.

٦٣-موســى بــن مــيمون: المقدمـــات الخمس والعشرون فى إثبات وجود الله ووحدانيــته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة فى جسم من دلالة الحائرين وشرح تلك المقدمات للحكيم التبريزى صحح الكتاب وقدم لــه محمد زاهد الكوثرى، المكتبة الأزهرية للتراث مصر، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.

٦٤-موسى بن ميمون: رد موسى بن ميمون القرطبى على جلينوس فى الفلسفة الأولى والعلم الإلهى، صححه د. يوسف شخت وماكس مايزهوف. ١٩٣٩، مطبعة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية - مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية، ١٩٣٧م.

٦٥-ول ديورانت: قصة الحضارة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1-Aristotle: Metaphysics, newly translated, as a postscript, to natural science, with an analytical index of technical terms by Hope (Richard), Columbia University Press, New York, 1952.

2-Bamberger (Bernard. J): The story of Judaism, the Union of American Heberw congregations, New York, 1979.

3-The Encyclopaedia Judaica, Keter Publishing House Jerusalem Ltd, third printing, 1974.

4-The Encyclopaedia of Philosophy, Paul Edwards, edition Chief, Macmillan, 1967.

5-Kedaurie (Eile): The Jewish world: Revelation, prophecy and history, C 1979, Thomas and Hudson LTD London.

الفهرس

من إصدارات المركز :

* ظاهرة النبوة الإسرائيلية	تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* جامع التعريب	تحقيق وشرح نصوص أونال قره أرسلان
* الحساب القومى	ترجمة أ.د / محمد محمود أبو غدير
* الشخصية الإسرائيلية	تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* الصهيونية الدينية	ترجمة أ.د / محمد محمود أبو غدير
* الحركة الصهيونية	تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* المجتمع الإسرائيلى	ترجمة د. / محمد أحمد صالح
* اسلام حقائق اور الزامات	ترجمة د. / يوسف عامر
* أدب المهجر الشرقى	تأليف د. / محمد عبد الرحمن الريّع
* الكلام والفكر والشىء	ترجمة د. / محمد صالح الضالع
* قاموس المختصرات العبرية	إعداد د. / شعبان محمد سلام
* الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية	نقله إلى العربية د./ أحمد محمود هويدى
* حكايات أيسوبوس	ترجمة ودراسة د./ صلاح محجوب
* البعد الدينى للصراع العربى الإسرائيلى	تأليف أ.د / محمد خليفة حسن
* اتجاهات التراجم والتفاسير القرآنية فى اللغة الأردية	تأليف أ.د / سمير عبد الحميد إبراهيم
* الجنيزا والمعابد اليهودية فى مصر	تأليف أ.د/محمد خليفة حسن والأستاذ النبوى سراج
* سياسة إسرائيل فى طرد السكان العرب	ترجمة وتعليق د. محمد أحمد صالح
* الرموز الدينية فى اليهودية	تأليف أ.د/ رشاد عبد الله الشامى
* الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى الحاضر والمستقبل	تأليف أ.د/ أحمد فؤاد متولى ود. هويدا محمد فهمى
* المشكلة الكردية	ترجمة وتعليق / أ.د محمد علاء الدين منصور
* المسرح الإيرانى	تأليف / د. عبد الوهاب علوب .
* الأدب الفارسى عند يهود إيران	ترجمة / أ.د. محمد نور الدين عبد المنعم
* الصراع الدينى العلمانى داخل الجيش الإسرائيلى	تأليف أ.د/ محمد محمود أبو غدير
* الأقليات المسلمة والصراعات فى الكومنولث	تأليف د. / هويدا محمد فهمى
* الشخصية الفلسطينية فى القصة العبرية القصيرة	تأليف د./ محمود على صميده

* مستوطنة معالية أدوميم وانتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني	ترجمة د. / عبد الوهاب محمود وهب الله
* يهود مصر« دراسة في الموقف السياسي »	تأليف د. / محمود عبد الظاهر .
* فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي	تأليف أ.د/ محمد جلاء إدريس
* التركمان بين الماضي والحاضر	ترجمة أ.د/ عبد العزيز عوض
* اليهود في ظل الحضارة الإسلامية	تأليف أ.د/ عطية القوصي
* التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية	ترجمة أ.د/ محمد سالم الجرحي
* اليهودية	تأليف أ.د/ محمد بحر
* المحاضرة والمذاكرة	نقله إلى العربية أ.د/ عبد الرازق قنديل
* قضايا إيرانية (العدد الأول)	إعداد أ.د/ محمد نور الدين عبد المنعم
* التأثيرات العربية في البلاغة العبرية	تأليف د.شعبان محمد سلام
* حرب أكتوبر وأزمة المخابرات الإسرائيلية «ج١»	ترجمة أ.د/ محمد محمود أبو غدير
* مستقبل الصراع على فلسطين	تأليف د.عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي
* التقرير الاستراتيجي الإيراني (العدد الثاني)	إعداد مجموعة من المتخصصين
* الشعر العبري الأندلسي	إعداد وتأليف مجموعة من المتخصصين
* معجم المصطلحات الفلسفية	تأليف : أ.د. محمد نور الدين عبد المنعم
* ضمير الشأن مسائله ومواطنه	تأليف : د.فاطمة عبد الرحمن رمضان حسين
* علاقة الإسلام باليهودية رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية	تأليف : أ.د . محمد خليفة حسن
* الإيقاع الشعري دراسة صوتية مقارنة بين بحور العربية والعبرية	تأليف : د. ليلى إبراهيم أبو المجد
* دراسات في جنيزا القاهرة	ترجمة أ. النبوي جبر سراج
* التغير المعجمي عند الجواليقي	تأليف : د . طيبة صالح الشذر
* الحياة الحزبية في تركيا	تأليف : أ.د. عبد العزيز محمد عوض الله
* فيروس التعصب «حل الشفرة السياسية الإسرائيلية»	تأليف : أولك نيشر ترجمه د/ عبد الوهاب محمود وهب الله
* المعجم التأصيلي للفعل الناقص في اللغات السامية	تأليف : أ.د. عمر صابر عبد الجليل
* التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة	ترجمة أ.د/أحمد هويدى، مراجعة وتقديم أ.د/محمد خليفة حسن
* بحر الخزر المشاكل السياسية والاقتصادية	إشراف أ.د/ محمد نور الدين عبد المنعم
* حوار الحضارات «وجهة نظر إيرانية»	إشراف أ.د/ محمد نور الدين عبد المنعم
* الكشاف التحليلي لمجلة رسالة المشرق	
* رسالة المشرق « مجلة دورية محكمة »	